amp
Relig
Theol
W.

3 1761 09623031 3

Charis

Ein Beitrag zur Geschichte des ältesten Christentums

Von

Gillis P:son Wetter

LIBRARY
FEB 16 1915
UNIVERSITY OF TORONTO

Leipzig
Druck von Oscar Brandstetter
1913

Charis

Ein Beitrag zur Geschichte des ältesten Christentums

Akademische Abhandlung
mit Genehmigung
der theologischen Fakultät zu Upsala
zur öffentlichen Beurteilung vorgelegt

von

Gillis P:son Wetter
Lic. theol., Småland

Die Verteidigung wird
am 24. September um 4 Uhr Nachmittags im Hörsal V
stattfinden

Titelblatt gedruckt bei
Almqvist & Wiksells Buchdruckerei-A.-G. Upsala 1913

Charis

Ein Beitrag zur Geschichte des ältesten Christentums

Von

Gillis P:son Wetter

Leipzig
Druck von Oscar Brandstetter
1913

Vorwort.

Indem ich jetzt diese Untersuchung der Öffentlichkeit übergebe, ist es mir eine liebe Pflicht, meine Dankbarkeit für die mir geleistete Hilfe auszusprechen. Die Herren Professoren Dr. Adolf Deißmann und Dr. James H. Moulton haben mir gütigst Material, das sie gesammelt hatten, zur Verfügung gestellt (ich habe es mit D. und M. bezeichnet), Herr Professor Dr. Paul Wendland hat mir aus einem Index, der ihm in Manuskript zugänglich war, die meisten Philo-Stellen angegeben.

Die größte Dankbarkeit bin ich den Beamten der Universitätsbibliothek in Upsala schuldig für ihre Bereitwilligkeit, meine Untersuchungen nach Kräften zu erleichtern, wie auch den Bibliotheken des Manchester College in Oxford, des Neutestamentlichen Seminars und des Instituts für Altertumskunde in Berlin für die mir erwiesene Gastfreundschaft.

Etwaige Fehler in bezug auf einige der zitierten Texte bitte ich mit dem in hiesigen Bibliotheken leider recht spärlichen Zugang an religiös-klassischer Literatur (namentlich an Papyruspublikationen) zu entschuldigen, da diese Spärlichkeit eine Revision der größtenteils in Oxford und Berlin gesammelten Zitate zum Teil unmöglich gemacht hat.

Upsala, im August 1913.

Gillis P:son Wetter.

Digitized by the Internet Archive
in 2015

https://archive.org/details/chariseinbeitrag00wett

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorbemerkungen 1

I. Der 'griechische' Gnadengedanke 6

II. Die 'hellenistische' (orientalische) Gnadenvorstellung 37

A. Gnade als objektive, äußere Erscheinung 37

1. Kraft, Hypostase 37

2. Gnade räumlich gedacht oder mit 'Heil' synonym 72

B. Gnade als eine dem Menschen immanente Kraft oder als seine Ausstattung 94

1. Mit deutlich religiöser Qualität 94

2. Gnade mehr allgemein naturhaft 128

3. Gnadengabe 168

4. 'Übertragbarkeit der Gnade' 187

Schlußbemerkungen 195

Exkurs 1: Zu χάρις in den Brief-Grüßen 202

Exkurs 2: Die nicht-religiösen Bedeutungen von χάρις im N. T. . . . 206

a) Dank 206

b) Lohn 209

c) Gunst, Gnade, Dienstleistung 211

d) Gabe 211

Exkurs 3: Zur Geschichte der Exegese 212

Register.

1. Stellen 214

a) Israelitisch-jüdische Literatur 214

b) Neues Testament 215

c) Altchristliche Literatur 217

d) Hellenistische Schriften 219

e) Inschriften und Papyri 221

2. Griechische Wörter 223

3. Sachen 224

Abkürzungen.

B. C. H.	= Bulletin de Correspondance Hellénique.
C. E.	= The Catholic Encyclopædia.
Ebeling	= Heinrich Ebeling, Griechisch-deutsches Wörterbuch zum Neuen Testament, Hannover und Leipzig 1913.
E. R. E.	= Encyclopædia for Religion and Ethics, ed. J. Hastings and others.
Eustratiades	= Eustratiades Lexicon, Alexandria MCMXII.
Ex. Gr. T.	= Expositors Greek Testament.
Exp.	= Expositor.
G. G. N.	= Göttinger Gelehrte Nachrichten.
Holtzmann	= Handkommentar z. N. T. 2 (3), herausgegeben von A. J. Holtzmann.
Int. Cr. Com.	= The International Critical Commentary.
Jew. Enc.	= The Jewish Encyclopædia.
Jew. Qu. Rew.	= Jewish Quaterly Review.
Lietzmann	= Handbuch zum N. T., herausgegeben von H. Lietzmann.
Meyer	= Kritisch-Exegetischer Kommentar über das N. T., begründet von Heinr. Aug. Wilh. Meyer.
Ox. C.	= The Oxford Commentary.
N. E.	= Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, herausgegeben von Hauck, 3. Aufl.
R. H. et L. R.	= Revue de l'Histoire et Littérature religieuse.
S. N. T.	= Die Schriften des N. T., neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt, herausgegeben von Joh. Weiss, 2. Aufl.
T. a. St.	= Texts and Studies, Contributions to Biblical and Patristic Literature, ed. by Arm. Robinson.
Th. L. Z.	= Theologische Literaturzeitung, begründet von Schürer und Harnack.
T. u. U.	= Texte und Untersuchungen, herausgegeben von Harnack und Schmidt.
W. C.	= Westminster Commentary.
Zahn	= Kommentar zum N. T., herausgegeben von Th. Zahn.
Z. f. nt. W.	= Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums.
Zorell	= Franzisco Zorell S. I., Cursus Scripturae Sacrae, Paris 1911.

Fassen wir aber das Wort Gnade, griechisch χάρις, nach seinem rein statistischen Vorkommen im N. T. ins Auge, so fragen wir uns: wie ist es möglich, daß dieses Wort, das im N. T. eine so geringe Rolle spielt, in der Geschichte des Christentums zu so dominierender Bedeutung hat gelangen können? Wir müssen antworten: weil die christliche Religion nur als eine complexio oppositorum den Sieg davontragen konnte.

Von dieser complexio oppositorum ist die Gnadenvorstellung ein beredtes Zeugnis. Die große Begriffsverwirrung, die wir in unsern Tagen konstatieren können, hat ihre Wurzeln schon in der ältesten Kirchengeschichte, ja sogar im N. T. selbst. Es ist nicht eine Gnadenidee, die wir da finden, sondern eine ganze Reihe disparater Vorstellungen vereinigen sich unter diesem Wort, Vorstellungen, die verschiedenen Weltanschauungen, verschiedenen Auffassungen der ganzen Struktur der Menschen und der Welt angehören.

Die erste Voraussetzung für das Verständnis der Gnade im ältesten Christentum ist die Vertrautheit mit der Psychologie des antiken Menschen. Ich muß sie als meinem Leser bekannt voraussetzen. Ich fuße hier auf Forschern, unter denen Cumont, Dieterich, Reitzenstein vor anderen zu nennen sind.

Gegen diesen Hintergrund muß festgestellt werden, was der antike Mensch unter dem Worte χάρις versteht. Denn wir können die christliche Auffassung nur dann verstehen, wenn wir damit vertraut sind, was der Hellenist aus dem Worte hörte. Hier habe ich nun versucht, möglichst viel Material zu sammeln, und zwar von den verschiedensten Seiten her. Zwar ist die Ernte nicht groß, aber ich glaube, daß sie uns viel lehren kann. Wir haben auf Pfaden zu wandeln, die sich erst im Verlauf meiner Untersuchungen eröffneten, und wir werden in der Vorstellung von der Gnade eine ausgezeichnete Illustration zur antiken Psyche finden. Gegen diesen bunten Hintergrund haben wir dann die urchristlichen Gedanken zu zeichnen.

Es war zuerst meine Absicht, nur die neutestamentlichen Schriften zu behandeln. Aber schon früh erwies sich dies als eine zu enge und zu willkürliche Begrenzung. Ich habe daher

die urchristliche Literatur bis Irenäus mit behandelt, und ich glaube, daß wir dadurch eine reichere und vielseitigere Beleuchtung der Gnade erhalten. Bei Irenäus können wir Halt machen. Denn bei ihm sind wir in der Lage, alle die Vorstellungen, die sich später in der Kirche mit 'der Gnade' verbinden, zu beobachten oder wenigstens ihre Anlage zu entdecken.

Wir können in dieser Idee die Entwicklung der urchristlichen Religion zur katholischen Kirche vielleicht deutlicher als irgendwo anders verfolgen. Vielleicht wird dadurch ein wenig neues Licht auf die klassische Epoche des Christentums geworfen, wir können vielleicht dadurch etwas leichter verstehen, wie seine ersten Bekenner über die tiefsten Probleme der Menschheit geurteilt haben.

Eigentümlicherweise ist die Forderung derartiger Untersuchungen eben jetzt von einem Philologen erhoben worden. Norden hat in seiner Behandlung des ἄγνωστος θεός, die erst erschienen ist, nachdem mein Manuskript zum größten Teil beendet war, ihre Notwendigkeit stark betont. Aber nicht nur darin stehe ich in einer gewissen Beziehung zu dieser Arbeit, sondern auch dadurch, daß auch ich zeigen wollte, wie stark orientalisch das älteste Christentum beeinflußt worden ist, und wie wenig es mit griechischer Philosophie zu tun hat. Der große Bahnbrecher auf diesem Gebiete dürfte wohl zweifellos Richard Reitzenstein sein. Und wenn meine Arbeit als ein wenn auch noch so kleines Glied in diesen Untersuchungen, mit deren Hauptresultaten sie zusammenfällt, betrachtet werden kann, so hat sie ihre Aufgabe erfüllt.

Jetzt nur einige Worte, um den Plan unserer Untersuchung zu begründen. In der auf jedem Gebiet so hochinteressanten Zeit der ersten römischen Kaiser ist es wohl die Mischung zweier verschiedener Kulturen, die das Gemälde so farbenreich macht. Wir finden hier einerseits den alten hellenischen Geist, der mit seinem freien Denken bis zum Ursprung der Welt durchdringen will. Schon aber ist anderseits sein Einfluß stark vermindert worden. Die leitenden Gedanken sind vom Osten her neu eingewandert, statt der Philosophie hat jetzt die 'Mystik' den Vorrang, das unmittelbar Erlebte, das Gottschauen ist die Sehnsucht der Zeit.

In diesen Bahnen ist die Vorstellung von der Gnade ge-

wandert. Und doch ist es nicht schwierig zu entdecken, daß auch das Christentum ein Glied der Bewegung von Osten nach Westen war. Denn die orientalischen Gedanken sind auch hier entschieden im Übergewicht.

Nachdem ich nun die 'hellenische' Gnadenvorstellung behandelt habe, habe ich diejenigen orientalischen Gedanken aufgenommen, die ihr am nächsten stehen, indem sie mit ihr gemein haben, daß Gnade nicht subjektiv als nur im Innern des Menschen befindlich, sondern als etwas vom Menschen ganz Verschiedenes gedacht wird, das mit ihm handelt, oder an dem er Teil gewinnt.

Aber anderseits wird der Blick auch auf den Menschen gerichtet. Der Christ fühlt sich durch seine Religion verändert, es ist ihm etwas geschehen. Er fühlt neue Kräfte in sich wirken. Hier blickt man in sich selbst hinein. Haben wir oben Gnade als etwas Objektives betrachtet, wird sie hier mehr als etwas Subjektives, etwas in dem Menschen Seiendes angesehen.

Diese beiden Betrachtungsweisen sind im zweiten Hauptteile als Einteilungsprinzip benutzt. Dies ist vielleicht nicht logisch befriedigend. Denn die beiden Gesichtspunkte schließen einander nicht aus. Sie fließen in der Praxis immer ineinander. Ob 'Gnade' zu dem einen oder zu dem anderen gehört, ist zumeist unmöglich zu entscheiden. Aber es kommt auch nicht darauf an. Denn die religiöse Sprache läßt sich doch nie in abgegrenzte Kategorien einpressen. Ihrer Natur nach muß sie immer einen fließenden Charakter haben.

Worauf es hier allein ankommt, ist eine Wiedergabe dessen, was die ersten Christen von der Gnade gedacht, was sie darunter verstanden haben. Dazu bedarf es keiner logischen Kategorien. Sie hemmen zu leicht den Blick und verbergen uns das fließende, oft widerspruchsvolle Denken des religiösen Menschen. So schließen sich die verschiedenen Abteilungen der Untersuchung keineswegs aus. Sie sind oft nur als verschiedene Gesichtspunkte zu betrachten.

Durch solche freiere Behandlung hoffe ich auch der Gefahr zu entgehen, die mit solchen wortgeschichtlichen Untersuchungen oft verbunden ist, nämlich die Bedeutungen zu schroff abzugrenzen. Ein Wort ist ja immer nur ein mehr oder weniger geschickt an-

gewendetes Mittel, um Gedanken zum Ausdruck zu bringen. Die Schwierigkeit wird noch größer, wenn wir uns auf einem Gebiet wie dem der Religion befinden, wo die 'Wirklichkeiten' nie genau formuliert werden können, und wo der Einzelne mehr als anderswo immer etwas Eigenes in die Worte hineinlegen muß, das sich oft genug der Aufspürung oder genauen Bestimmung widersetzt.

Beachtet zu werden verdient auch der konservative Charakter der religiösen Sprache. Durch liturgische Verwendung wird ein Wort oft ein terminus technicus, es wird in seiner Bedeutung formelhaft; die alte Formel bleibt wohl stehen, sie wird aber mit neuem Inhalt erfüllt. Gerade bei dem Worte χάρις ist dies schon früh der Fall. Dadurch entstehen Schwierigkeiten, die oft unlösbar erscheinen und unlösbar sind. Aber es kommt hier nicht auf solche Einzelfälle an; meine Absicht ist, die Hauptbahnen zu zeichnen, in denen die Gedanken der ersten Christen von der Gnade gewandert sind. Zwar habe ich es versucht, sämtliche neutestamentliche Verwendungen zu erklären; aber auf die Deutungen in Einzelfällen lege ich wenig Gewicht. Wird bei jenen meine Wiedergabe als richtig anerkannt, so ist das Ziel meiner Untersuchung erreicht.

I.

Der 'griechische' Gnadengedanke.

Wollen wir die Gedanken der Gnade bei den ersten Christen kennen lernen, so liegt es wohl am nächsten, mit den der Zeit nach ältesten Dokumenten zu beginnen, den Briefen des Apostels Paulus. Zwar werden wir hier, wie fast bei allen Glaubensvorstellungen der ältesten Kirche, finden, daß Paulus für die Gedankenformulierungen nicht die dominierende Bedeutung gehabt hat, welche die meisten Exegeten ihm noch zuschreiben wollen, indem sie seine Gedanken zum größten Teil nicht richtig verstanden haben. Er hat sie zumeist in Vorstellungen formuliert, die seinen Zeitgenossen ganz geläufig waren, aber diese Vorstellungen sind ihm nur Mittel, um tiefe, religiöse Wahrheiten auszudrücken. Die Worte aber, die er hinterlassen, sind allmählich mit ihrem alten Inhalt erfüllt worden, einem Inhalt, der oft von Gedankengängen stammt, die dem Apostel ganz fremd waren.

Die Vorstellung des Apostels von der 'Gnade' Gottes scheint beim ersten Blick aus seiner eigenen religiösen Erfahrung neu geschaffen worden zu sein. Denn wir finden hier ein dem Judentum eigentlich fremdes Wort χάρις eingeführt. Aber kennt nicht auch die jüdische Religion 'die Gnade' Gottes? Hat nicht Paulus eben von ihr her diesen Gedanken geholt?

Am nächsten läge es, anzunehmen, daß er ihn vom alten Testament her, aus seiner griechischen Bibel kannte. Aber das ist nicht der Fall. Die LXX gebrauchen das Wort überhaupt nie, um Gottes Huld, seine gnädige Gesinnung den Menschen gegenüber zu bezeichnen[1]. Auch in den Psalmen, wo doch der

[1]) Die Wendung χάριν εὑρεῖν (vgl. auch χάριν ἔχειν Ex. 33, 12), die uns in den historischen Büchern des A. T. oft begegnet (etwa vierzigmal), könnte

Gedanke an Gottes Barmherzigkeit und Güte so mannigfach variiert wird, finden wir es nicht in diesem Sinne[1]. Das Wort kommt hier zweimal vor, aber in ganz anderer Bedeutung. Dagegen finden wir ἔλεος mehr als hundertmal[2]. Man kann also behaupten, daß die religiöse Bedeutung von χάρις im alten Testament nicht zu finden ist.

Zwar ist im Judentum des Paulus, also dem Judentum der urchristlichen Epoche, mehr als bisher der Gedanke an Gottes Barmherzigkeit stark und lebendig. Mehr als je setzt man auf sie seine Hoffnung. Die Gebete und Liturgien geben davon das deutlichste Zeugnis, gleichfalls die rabbinischen Schriften und Werke wie 4. Esra und die Psalmen Salomos. Aber es ist zugleich eine tragische Stimmung, die alle diese Schriften uns widerspiegeln.

Was einem Betrachter, besonders im Talmud, zuerst ins Auge fallen muß, ist die starke Ausbildung des Vergeltungsgedankens.

vielleicht als solche gelten; sie scheint ein Hebraismus zu sein, der sich nicht außer den biblischen Büchern finden läßt; sie wird verschieden konstruiert, mit ἐνώπιον, ἐναντίον, ἐν ὀφθαλμοῖς, παρά; vgl. auch δὸς ἡμῖν χάριν κατὰ πρόσωπον (Ba. 2, 14; Da. 1, 9); auch Philo, qu. deus sit im. 111. (aus A. T. zitiert).

In den späteren Schriften von LXX, und zwar besonders in Prov. und Sap. Sal. kommt χάρις öfter vor, aber nie um Gottes Gnade oder Huld den Menschen gegenüber zum Ausdruck zu bringen. Es ist eine Übersetzung des alttestamentlichen חֵן, das fast ausnahmslos mit χάρις wiedergegeben wird. Die einzig erwähnenswerte Ausnahme ist die Übersetzung mit ἔλεος Gen. 19, 19; Nu. 11, 15; Jd. 6, 17. Das dem neutestamentlichen Begriff von χάρις näherkommende חֶסֶד wird dagegen mit ἔλεος (mit χάρις nur Est. 2, 9; 17) übersetzt. Χάρις bedeutet dann Wohltat, Güte, Gunst oder dgl. Vgl. J. Syr. 3, 31; 40, 17; Sap. Sal. 14, 26. — J. Syr. 17, 22; 19, 25; 20, 13. Vgl. auch R. C. Trench, Synonyms of the New Testament[7], London 1871, S. 158ff.

[1]) Χάρις kommt überhaupt nur zweimal in Ps. vor, 44, 3 und 83, 12: jenes ἐξεχύθη ἡ χάρις ἐν χείλεσίν σου scheint also eloquentia zu bedeuten; vgl. Prov. 10, 32 und mehrmals in der griechischen Literatur (siehe Stephanus); so wird auch χάρις dazu verwendet, um falsche, schmeichelnde Worte zu bezeichnen, Ez. 12, 24 J. Syr. 20, 13; Prov. 7, 5; wie leicht χάρις mit seinem Gegensatz vertauscht werden kann vgl. einen alten Lexicographen: χάρις· ἡ ἡδονή καὶ ἡ δωρεά, καὶ ἡ ἀντίχαρις, καὶ ὄνομα θεᾶς; Sof. Aias 1266f. — Vgl. ev. auch J. Syr. 8, 19; Ps. 83, 12: χ. καὶ δόξαν δώσει (Schönheit, Anmut, vgl. J. Syr. 4, 21; Prov. 26, 11).

[2]) ἔλεος ist im N. T. überhaupt nicht häufig; im A. T. dagegen, bes. im Ps., zahlreich. In Verbindung mit χάρις nur Sap. Sal. in der Phrase χ. καὶ ἐ. τοῖς ἐκλεκτοῖς αὐτοῦ (3, 9; ἐν τοῖς ἐκλ. αὐ. 4, 15), wo die beiden Worte also vielleicht synonym sind. Vgl. Zach. 12, 10 πνεῦμα χάριτος καὶ οἰκτιρμοῦ.

Durch die religiöse Erziehung des Volkes war dieser Gedanke in den Vordergrund gedrungen und hatte in vieler Hinsicht der jüdischen Frömmigkeit sein Gepräge aufgedrückt. Mit ihm mußte man nun die Barmherzigkeit Gottes in Verbindung zu bringen versuchen. Das Ergebnis war der Gedanke, daß Gott den Frommen im Gerichte freispreche[1]. Denn nur wenige Frommen brauchen Gottes Barmherzigkeit nicht.

Wie schwere Kämpfe hat es viele von den Pharisäern doch gekostet, in dieser Weise die Gerechtigkeit zur Billigkeit zu erniedrigen! Davon zeugen ihre Versuche, die Gerechtigkeit und die Barmherzigkeit Gottes in Harmonie miteinander zu bringen. Ich erinnere hier nur an den Gedanken der Stellvertretung der hervorragenden Frommen[2] und an die Theorie, daß Gott den Frommen ihre Sünden in dieser Welt vergilt, um sie in der kommenden belohnen zu können. In dieser Hinsicht ist die Gnade nur für die Frommen vorhanden; es ist die Krücke, die der schwache Mensch dankbar ergreift, um ins Reich Gottes hinüberzugelangen, und mit dem Gericht hört die Gnadenzeit auf[3]. Mit dieser ganzen Gedankenwelt im Talmud stimmt auch die griechische Sprache, z. B. der Psalmen Salomos gut überein, wir hören da von ἔλεος (an über dreißig Stellen), von χρηστότης, οἰκτίρμων, σπλάγχνων usw., nie aber von χάρις[4]. Das stimmt sehr gut mit dieser Orientierung am Gerichtsgedanken.

Diese scharfe Gegenüberstellung von Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit hat tiefe Spuren in der jüdischen philosophisch-

---

[1]) Vgl. z. B. Ps. Sal. 2, 37—40; 4, 29; 6, 9; 10, 4ff.; 13, 11; 14, 6; 15, 15 u. a.; vgl. auch Wetter, Der Vergeltungsgedanke bei Paulus, Göttingen 1912, S. 10ff.; P. Volz, Die jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, Tübingen und Leipzig 1903, S. 118; Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter[2], Berlin 1906, S. 443.

[2]) Vgl. F. Weber, Jüdische Theologie[2], Leipzig 1897, S. 292ff. u. a.

[3]) Vgl. Volz, a. A., S. 268; Wetter, a. A., S. 10ff.; vgl. auch C. G. Montefiore, Jew. Qu. Rev. XIII, 1901 Art. Rabbinic Judaism and Epistles of St. Pauls, S. 185: Earn what you can by your own effort and by my help, and what is then lacking I will supply.

[4]) Vgl. z. B. die oft im Spätjudentum wiederkehrende Formel Ex. 34, 6 οἰκτείρμων, ἐλεήμων, μακρόθυμος, πολυέλεος καὶ ἀληθινός vgl. auch Bousset, a. A., S. 440ff.

religiösen Spekulation hinterlassen. Es wurde zu einer Gewohnheit, zwischen der Barmherzigkeit, dem Mitleid Gottes (misericordia) und seiner richtenden Gerechtigkeit zu scheiden, zwischen Jahve und Elohim. Diese beiden Gottesattribute werden als selbständig wirkende Kräfte gedacht, als Hypostasen, die mit der Menschheit handeln[1]. Hierin haben die Rabbiner wahrscheinlich volkstümliche Ideen aufgenommen und sie in ihrer Weise benutzt, um dadurch die Frömmigkeit des Volkes in die ihrer Meinung nach richtigen Bahnen zu leiten. In dem Gedanken an diese beiden Seiten des Gottesbegriffes ist Philo, wie wir sehen werden, ein Erbe der rabbinischen Traditionen, aber auch in der stoischen Populärphilosophie finden sich dieselben Gedanken. Sie dürften in der ganzen hellenistischen Kulturstimmung ihre Wurzeln haben. Diese Spekulationen zeigen uns, wie stark der Gegensatz im Judentum empfunden wurde.

Ein viel innigerer Gedanke an Gottes Barmherzigkeit begegnet uns, wenn wir, wie so oft in den Dokumenten dieser Frömmigkeit, z. B. dem Talmud und den Psalmen Salomos, davon hören, daß Gott dem Volk Israel das Gesetz und andere Vorzüge gegeben hat (vgl. Paulus, Röm. 9—11), also der Gedanke an Israels Erwählung durch Gott zu *seinem* Volk[2]. Hierauf verläßt sich der Fromme, hierin sucht er Trost. Sie wird ihm zu dem Fundament, auf den er die Gewißheit einer glücklichen Zukunft seines Volkes zu bauen wagt. Dieser Gedanke liegt auch als selbstverständlich den zahlreichen apokalyptischen Gemälden dieser Zeit zugrunde. Hier finden wir die lebendige Auffassung von einem lebendigen Gott — und doch wagte man es nicht, sich in ihm in der *gegenwärtigen* Zeit zu trösten; erst in *den letzten Tagen* wird er seinen Feinden wie seinen Freunden seine Macht offenbaren.

Hierin eben zeigt es sich, wie schwach dieser Glaube war. Sobald der Einzelne getrieben wurde, über sich selbst, über seine eigene Zukunft zu reflektieren, mußte er auf den Vergeltungs-

[1]) Vgl. den Art. Grace in Jew. Enc.

[2]) Vgl. J. Lindblom, Senjudiskt fromhetslif enligt Salomos Psaltare, Upsala 1909, S. 92ff. — Doch ist es wohl kaum berechtigt, ἔλεος hier geradezu mit Gnade zu übersetzen und von Gnadengedanken zu reden.

gedanken zurückfallen. Denn es war die Eigentümlichkeit und die Großartigkeit der jüdischen Religion auch in dieser, den meisten christlichen Forschern oft so abstoßenden Form, daß sie es wagte, das moralische Ideal aufrecht zu erhalten und aller Welt zu predigen: nach deinen Werken wirst du gerichtet werden. Dann aber war es nicht möglich, für einen Gnadengedanken Platz zu finden. Dieser moralistische Hauptgesichtspunkt ist es, der die Juden von dem großen Heidenapostel scheidet, und der sie einander — wie wäre es auch möglich? — nicht verstehen läßt.

Wir brauchen nur z. B. die Psalmen Salomos zu lesen, um den Kontrast zu fühlen. Wie weich, wie rührend und unsicher ist nicht der Ton, wenn sie von Gottes Barmherzigkeit und Güte reden. Gewiß sind es Töne aus den Tiefen der Herzen der Frommen, aber wie wenig freimütig sind sie. Immer und immer wieder erscheint die Furcht vor dem Gericht, und die Barmherzigkeit Gottes ist, daß er den Frommen ihre Sünden vergebe.

Mit Recht beklagen sich jüdische Gelehrte über die Behandlung, welche Vergeltung, Gesetz und Barmherzigkeit im Talmud durch die christlichen Gelehrten erfahren[1]. Das Gesetz war dem Juden nicht ein Joch, sondern eine Gottesgabe, um ihm zu helfen, es war sein Stolz und sein Trost. Und wollten wir es versuchen, eine Analogie zu dem paulinischen Gnadengedanken im Judentum zu finden, so liegt sie am nächsten eben in diesem Gedanken, daß Gott Israel das Gesetz (die Erwählung) gegeben hat (vgl. Paulus Röm. 3, 1ff, 9—11). Es ist charakteristisch: an zwei Punkten in der Weltentwicklung wagt man noch den Gedanken an den lebendigen Gott festzuhalten: er ist es, der in der Vorzeit Israel erwählt, ihm das Gesetz gegeben hat[2], Abrahams, Isaaks und Jakobs Gott, der Gott der Väter; er ist es, der am letzten Tage sein Volk (dies die mehr apokalyptische Stimmung) oder die Frommen (dies die mehr pharisäische Frömmigkeit) erretten wird. Die Gegenwart aber schwankt zwischen der 'Barmherzigkeit' Gottes und der Vergeltung.

---

1) Vgl. z. B. Montefiore, a. Art., S. 175ff.

2) Montefiore, a. Art., S. 184, sagt ganz richtig, indem er die jüdische Gnadenvorstellung mit der paulinischen vergleicht: Now the law is the Jewish Christ.

'Rabbinic Judaism is an unsystematic mixture of works and of faith, of grace and of merit. You will find passages about faith which sing its praises quite in the Pauline manner, but no Rabbinic Jew reading these passages would either find anything odd in them or anything inconsistent with the predominating doctrine that by his works shall a man be judged'[1]. Und dies wurde nicht als eine Bürde empfunden, sondern als ein von Gott dem Volk Israel speziell gegebenes Privilegium.

Schon Jesu Predigt gegen die Gesetzesfrömmigkeit seiner Zeit zeigt uns, daß das Gesetz (und die Vergeltung) als ein Vorrecht betrachtet wurden. Und noch mehr, ich habe immer das Gefühl, daß der große Heidenapostel selbst auf seine Gesetzesfrömmigkeit stolz gewesen ist (vgl. z. B. Phil. 3, 5ff.). Was er z. B. in Röm. 7 schreibt, ist nicht seine damalige Erfahrung, es ist die gegenwärtige Betrachtung seines damaligen Zustandes, den er jetzt auch bei jedem Nicht-Christen zu finden meint.

According to the Jewish mind, the entire sheme of Pauline theology was absolutely unnecessary. God had already provided a reconciliation, and he had so constituted the nature of man that he was able, if he chose, to take advantage of it. So fair as man failed to fulfil the divine commands, he could yet be reconciled to God by repentance and by the Day of Atonement. Instead of the Law 'working wrath', it worked reconciliation, peace, forgivness. The deliverance from sin is wrought by human repentance and divine pardon[2].

Es ist nicht schwierig, aus all diesem den Unterschied zu Paulus festzustellen; und zugleich finden wir darin die Erklärung von dem Montefiore so unerklärlichen Faktum, daß die paulinische Auffassung vom Gesetz so wenig Vertrautheit mit der rabbinischen zu zeigen scheint.

Die pauliniſche Auffaſſung iſt durchaus religiös orientiert, die jüdiſche durchaus moraliſtiſch. Der eine ſah auf Gottes Handeln mit der Menſchheit, die anderen dachten an die menſchlichen Hand-

---

[1]) Montefiore, a. Art. S. 183.
[2]) Montefiore, a. Art. S. 204.

lungen vor dem gewaltigen Gott. Der eine konnte daher von χάρις reden, die anderen redeten von ἔλεος Gottes. Wenn also Paulus als Christ sich in der Disputation mit den Juden der jüdischen Terminologie bedient oder sich selbst 'überzeugen' will, so ist stets der Gesichtspunkt verschoben, die Wörter bedeuten ihm jetzt nicht mehr dasselbe, was sie ihm als Juden bedeuteten. Zwei einander inkongruente Weltanschauungen stoßen zusammen[1]; und es ist selbstverständlich, daß, wenn Paulus sie in Harmonie miteinander zu bringen sucht, Konflikte entstehen. —

Von Philo, dem großen Hellenisten unter den Juden, werden nun alle diese jüdischen Gedanken aufgenommen; sie sind leicht, wenn auch oft in fremdartigem Kleide, bei ihm zu finden. Aber daneben spielt er auch mit anderen Gedanken hellenistischer Herkunft. So begegnen wir denn bei ihm dieser eigentümlichen Vermischung von echt jüdischen Gedanken und oberflächlich ergriffenen hellenistischen Ideen[2], die das Studium seiner Schriften so ungemein interessant macht.

Auch Philo folgt der alten jüdischen Schultheologie[3] darin, daß er zwischen den Namen 'Gott' und 'Herr' für Gott unter-

---

[1]) Diese Untersuchung war schon geschrieben, ehe ich Nordens ausgezeichnete Darstellung über Agnostos Theos, Tübingen und Leipzig 1913 gelesen hatte. Aber sie stimmt gut mit seiner Unterscheidung zwischen hellenischer und orientalischer Frömmigkeit überein. Nur muß die Terminologie beobachtet werden; und ich finde keine Ursache, die hier gewählte (die ich von Reitzenstein her habe) zu ändern. Mit hellenistischer Frömmigkeit meine ich also die synkretistischen (bei Norden theokratischen) Religionen der Kaiserzeit, die ihre dominierenden Gedanken und ihre Stimmung am meisten vom Orient her hatten. Die aktive Stimmung, welche Norden 'hellenisch' nennt, ist in der Religion wohl kaum ein nur hellenischer Gedanke. Auch er ist, glaube ich, im Osten heimisch, z. B. im Prophetismus stärker als sonst je. Ich zitiere hier Norden. 'In reinhellenischen Texten wird ein Gott gepriesen wegen seiner Taten, dynamische Prädikationsart; in den orientalischen Texten haben wir mehr den Lobpreis der dem Gotte inhärierenden Eigenschaften, die 'essentielle' Prädikationsart (S. 221ff.) hier die göttliche Welt als Vorstellung, dort als Wille und Tat.' Die Unterscheidung dieser beiden Arten von religiösem Glauben ist richtig, die Scheidegrenze fällt aber nicht mit der zwischen Ost und West zusammen.

[2]) E. Schwartz, G. G. N. 1908, Aporien im vierten Evangelium, S. 540ff.

[3]) Vgl. Bousset, a. A. S. 403; E. Bréhier, Philon d'Alexandrie, Paris 1908, S. 147.

scheidet[1]: *χαριστικῆς μὲν οὖν δυνάμεως θεός, βασιλικῆς δὲ κύριος ὄνομα.*

Noch deutlicher wird dieser Gedanke (qu. rer. div. her. 166) ausgeführt: *τὰς δὲ τοῦ ὄντος πρώτας δυνάμεις, τήν τε χαριστικήν, καθ' ἣν ἐκοσμοπλάστει, ἢ προσαγορεύεται θεός, καὶ τὴν κολαστικήν, καθ' ἣν ἄρχει . . ἢ προσονομάζεται κύριος.* Hier können wir beobachten, was Philo mit dem *χαριστικός* meint. Danach ist wohl auch ein Wort wie *οἱ μὲν φαῦλοι θυμῷ γεγόνασι θεοῦ, οἱ δ'ἀγαθοὶ χάριτι* zu deuten[2]. *Χαριστικός* ist also nicht ein essentielles, sondern ein aktives Attribut, ein Ausdruck für Gottes schöpferische, *θυμός* und *κολάζειν* für Gottes strafende Tätigkeit, nicht für eine göttliche Gesinnung[3]. Wahrscheinlich haben diese Attribute ursprünglich der beschreibenden Terminologie angehört, aber dann ist ihnen hier eine neue Bedeutung untergelegt. Die Ewigkeit Gottes bedeutet: *ὁ χαριζόμενος οὐ ποτὲ μὲν ποτὲ δὲ οὔ, ἀεὶ δὲ καὶ συνεχῶς* (de plant. 89; vgl. quest. in Ex. II, 72).

Diesen Stellen zufolge scheint also Philo Gottes 'Gnade' zu kennen, ganz wie die Rabbiner im Talmud, und er hat auch dafür das Wort *χάρις, χάριτες* verwendet. Ganz wie die Rabbiner meint auch er, daß Gottes Gnade eigentlich nur den Frommen zukommt[4]; früher konnte Gott sie viel reichlicher spenden als jetzt, da die Sünde in die Welt gekommen ist, *νυνὶ δὲ αἱ ἀένναοι πηγαὶ τῶν τοῦ θεοῦ χαρίτων ἐπεσχέθησαν, ὅτε ἤρξατο κακία τὰς ἀρετὰς παρευημερεῖν, ἵνα μὴ ὡς ἀναξίοις χορηγῶσιν*[5].

Aber wie unjüdisch doch der ganze Gedanke ist, wird sich uns bald zeigen. Schon das Wort *χάρις* macht es deutlich. Weder die Rabbiner noch die Psalmisten kennen dies Wort; es ist dem Judentum fremd.

---

[1]) De somniis I. 163; vgl. auch de Abrahamo 144 *τοῦτο μοι δοκοῦσι καὶ τῶν βασιλέων οἱ μιμούμενοι τὴν θείαν φύσιν πράττειν, τὰς μὲν χάριτας δι' ἑαυτῶν προτείνοντες, τὰς δὲ τιμωρίας δι' ἑτέρων βεβαιοῦντες.*

[2]) Qu. deus sit. im. 70.

[3]) Also hier nicht in erster Hand psychologische Bedeutung, was das Nächstliegende wäre; vgl. Plut. Aristid. 4, 1; Ziehen Nr. 28, 10: *μήτε χάριτος ἕνεκα, μήτ' ἔχθρας;* vgl. auch unten S. 27 ff. Anm. zu *χαρίζομαι.*

[4]) Qu. deus sit im. 70 u. a.

[5]) De mund. op. 168; vgl. auch de human. 79, de ebriet. 32; vgl. auch Bréhier, a. A. S. 278.

Und was ist es, was nach Philo Gott den Menschen gibt? was ist für ihn χάρις? Es ist die ganze natürliche Ausstattung des Menschen, daß er Augen bekommen hat, um zu sehen, Ohren, um zu hören, ja sein ganzer physischer Komplex (de post. Caini 36, 42; de conf. ling. 127, 123)[1]. Der Fromme versteht, daß alles χάρις τοῦ θεοῦ ist, Erde, Wasser, Luft, Feuer (leg. alleg. III, 78; quest. in Gen. III, 3, 4; qu. deus sit im. 104ff.[2]. Gnade ist es, daß Gott die Menschen als vernünftige, zum Guten fähige Individuen geschaffen hat. Wie stark er also hierin, wenigstens in Gedanken, von dem populären Stoizismus abhängig ist, leuchtet ein.

Bei Philo ist also, wenigstens wenn er von χάρις spricht, der ganze Gesichtspunkt verschoben worden. Die echten jüdischen Frommen drücken sich so nicht aus. Bei ihnen ist die 'Gnaden'vorstellung nie anders als ethisch-religiös orientiert, und zwar von der Sünde her[3]. Dazu stimmt auch die bei ihnen verwendete Terminologie, wo ἔλεος die Hauptrolle spielt. Hier ist etwas ganz anderes. Es ist nicht mehr davon die Rede, daß Gott die Sünden des Frommen übersehen will, sondern davon, daß Gott den Menschen mit vielen (positiven) Gütern ausgerüstet hat, und zwar ist es für die Populärphilosophie charakteristisch, daß sie Sehen, Hören, Vernunft usw. (χάριτες) als Beispiele anführt.

Nun haben zwar bei Philo diese Güter oft einen religiösen Zweck: Sie können dem Menschen helfen, gerecht zu leben. Gottes 'Gnade' ist, daß er den Frommen diese Hilfsmittel gespendet, daß er sie mit diesen Kräften ausgerüstet hat, so daß sie die Fähigkeit des gerechten und frommen Lebens haben[4].

---

1) Fragment aus quest. in Ex. II (M. II. 660); vgl. Josephus cont. Ap. II. 22, Epiktet Diss. I. 16, 15; II. 23, 2: ἀσηβοῦς μὲν ὅτι τὰς παρὰ τοῦ θεοῦ χάριτας ἀτιμάζει.

2) Vgl. Bréhier, a. A. S. 221. — Philo verwendet hier das Wort χάριτες; Did. 1, 5 ist wohl χαρίσματα in diesem Sinne verwendet; dieselbe Auffassung noch immer in katholischen Darstellungen von Gnade; vgl. C. E. Art. Grace, S. 690.

3) Auch Philo hat diese Gedanken lebhaft vertreten (doch hier hat er nicht das Wort χάρις); vgl. Montefiore, a. Art. S. 182.

4) Vgl. z. B. qu. deus sit im. 116 u. oft.

Wie groß der Unterschied gegenüber dem jüdischen Gnadengedanken ist, leuchtet sogleich ein. Wir sehen leicht ein, daß es griechische Einflüsse sind, die die Veränderung durchgeführt haben, wie Philo auch davon seine Terminologie hat.

So z. B. findet sich das Wort bei Epiktet ganz in derselben Verwendung wie bei Philo (Diss. I, 16, 15; II, 23, 2) von Gottes Gaben an die Menschen[1].

Dieser Sprachgebrauch, allen diesen Verfassern gemeinsam, scheint ein Allgemeingut der griechischen Sprache zu sein, und zahlreiche Beispiele, die vielleicht die Verwendung erklären können, geben uns besonders die kaiserlichen Inschriften der hellenistischen Zeit. Auch da finden wir sowohl *χάρις* als *χάριτες* (ganz wie bei Philo). So lesen wir in einer Inschrift OIGS 666, 7 *διὰ δὲ τὰς τούτου χάριτας καὶ εὐεργεσίας* (man beachte diese Koordinierung) *πλημύρουσα πᾶσιν ἀγαθοῖς ἡ Αἴγυπτος* und Z. 21 *ἁρμό]ζει γὰρ τὰς ἰσοθέους αὐτοῦ χάριτας ἐνεστηλει[τ]ωμένας τοῖς ἱεροῖς γράμμασιν αἰῶνι μνημονεύεσθαι παντί* (vgl. OIGS 669, 32; 44 u. a.).

In einer Rede des Kaisers Nero, in der er den Einwohnern von Hellas die Freiheit verspricht[2], erscheinen *χάρις* und *ἔλεος* nebeneinander. Es heißt da: *εἴθε μὲν οὖν ἀκμαζούσης τῆς Ἑλλάδος παρειχό | μην ταύτην τὴν δωρεάν* (die Freiheit der Hellenen), *ἵνα μου πλείονες ἀπολ | αύωσι τῆς χάριτος· δἰ ὃ καὶ μέμφομαι τὸν αἰῶνα | προδαπανήσαντά μου τὸ μέγεθος τῆς χάριτος· | καὶ νῦν δὲ οὐ δἰ ἔλεον ὑμᾶς ἀλλὰ δἰ εὔνοιαν εὐερ | γετῶ...* Nero schenkt also den Hellenen die Freiheit nicht aus Barmherzigkeit oder Mitleid, sondern aus reiner Güte, aus Wohlwollen (*εὔνοιαν*). Mit der Gesinnung des Kaisers hat *χάρις* hier nichts zu tun[3], es ist vielmehr der Akt des Kaisers, durch den die Hellenen die Freiheit erhalten.

Überhaupt kommt das Wort in kaiserlichen Inschriften jener

---

1) Aber die paulinische Bedeutung von χ. fehlt ihm; Bonhöffer, Epiktet und das Neue Testament, Gießen 1911, S. 271.

2) Syll.², Nr. 376, 17; vgl. P. Ital 17 III, 4 *χάριτος δ'οὐδὲν ἔλειψεν ἐμοί* und darüber ist geschrieben *πᾶσαν τὴν χ. ὧδ' ἀπέχω* (3. Jh.).

3) Vgl. oben S. 7 Anm. 2.

Zeit nicht selten vor, und zwar werden am häufigsten die Wohltaten des Kaisers (*χάριτες*) so bezeichnet.

Typisch ist hierfür eine Inschrift[1] aus der Zeit des Gaius. Er hat, meldet sie uns, einige Männer in ihre vorige Königswürde wieder eingesetzt. *οἱ(δὲ) τῆς ἀθανάτου χάριτος τὴν ἀφθονίαν καρπούμενοι ταύτῃ τῶν πάλαι μείζονες, ὅτι οἱ μὲν παρὰ πατέρων διαδοχῆς ἔσχον, | οὗτοι δ'ἐ(κ) τῆς Γαΐου Καίσαρος χάριτος εἰς συναρχίαν τηλικούτων θεῶν γεγόνασι βασιλεῖς, θεῶν δὲ χάριτες τούτῳ διαφέρου | σιν ἀνθρωπίνων διαδοχῶν, ᾧ ἡ νυκτὸς ἥλιος καὶ τὸ ἄφθαρτον θνητῆς φύσεως.*

Wir haben hier die Bedeutung Huld des Kaisers, Gnadenerweisungen gegen das Volk[2]; und zwar ist diese seine Gnade mit göttlichen Epitheten geschmückt, wir hören von *θεία χάρις*, von *τῆς ἀθανάτου χάριτος, θεῶν χάριτες, ἡ τοῦ θεοῦ Κλαυδίου χάρις* oder *ἰσοθέους αὐτοῦ χάριτας*, von *αἰώνιος* usw.

Eine Stelle aus Josephus, wo wir diese königliche *χάρις* erwähnt finden, ist Antiqu. XVI 2, 4ff. (38) *ἔστι τις δῆμος ἢ πόλις ἢ κοινὸν ἔθνος ἀνθρώπων, οἷς οὐ μέγιστον ἀγαθὸν πέφυκεν ἡ προστασία τῆς ὑμετέρας ἀρχῆς καὶ τὸ Ρωμαικὸν κράτος; ἐθέλοι δ'ἄν τις ἀκύρους τὰς ἐντεῦθεν εἶναι χάριτας; οὐδεὶς οὐδὲ μαινόμενος.* (39) *οὐδὲ γὰρ εἰσὶν οἱ μὴ μετέχοντες αὐτῶν ἰδίᾳ καὶ κοινῇ . . .* (40) *καίτοι τὰς μὲν τούτων χάριτας οὐδὲ μετρῆσαι δυνατόν ἐστιν*[3].

Die dargetane Bedeutung ist aus dem klassischen Griechisch hervorgegangen. Denn auch da finden wir *χάρις* als Gabe, Geschenk, besonders deutlich in der pluralischen Verwendung des Wortes, aber auch in Sing., z. B. Soph. Aias 522 *χάρις χάριν γάρ ἐστιν ἥ τίκτους' ἀεί* vgl. Clem. ad Jac. 16, 1 oder die Erklärung von *χάρις*: *ἡ ἡδονὴ καὶ ἡ δωρεά . . .* (bei einem alten

---

1) Syll.[2] 365, 7ff.

2) Vgl. auch Syll.[2], Nr. 2, 15; 366, 7; O G I S 383, 154; 669, 29; 666, 7, 21 (*χάριτας καὶ ἐνεργεσίας*) Collitz, II. 2642, 14, P. Giß, 40, II. 6 in einem Amnestieerlaß Caracallas vom Jahre 212: *καὶ εἰ φανερόν ἐστιν πῶς πλήρη τὴν χάριτά μου παρενέθηκα;* vgl. auch Z. 7 (M.).

3) Vgl. Philo de virtutibus (M. II. 567, 24), wo vom Cäsar gesagt wird: *ὁ εἰρηνοφύλαξ . . . ὁ τὰς χάριτας ἀταμιεύτους εἰς μέσον προθείς*, vgl. auch Theokrit, Idyll XVI.

Lexikographen)[1]. Der Unterschied liegt eigentlich nur in den Attributen, die diesen 'Gnaden' zugeteilt werden, die vielfach aus der göttlichen Sphäre genommen werden, so in der jetzt oft vorkommenden Hypostasierung. Aber diese Ausschmückung ist nur ein Glied der tiefen religiösen Devotion, die in den Tagen des Herrscherkultus den Kaisern gewidmet wurde, und die wohl aus den östlichen Teilen des Reiches in die römische Welt eingeführt worden ist. In Analogie mit diesem Sprachgebrauch hören wir bei Philo und Epiktet von den göttlichen χάριτες.

Ein wenig verschoben ist die Bedeutung von χάρις in kaiserlichen Inschriften, wenn es im Sing. steht. Wir haben oben oft gefunden, daß der singularische und der pluralische Gebrauch in derselben Inschrift erscheint, wobei dann χάρις, die göttliche Huld des Kaisers, oft mit χάριτες fast zusammenfällt. Aber die Färbung von 'Gnade', von Gesinnung (die auch im klassischen Griechisch sich findet) tritt doch hier stärker hervor, und wir sehen dabei das Wort oft hypostasiert verwertet.

So lesen wir OGIS in der großen Commagene-Inschrift 383, 9 (Antiochus Epiphanes): ἀσύλοις | γράμμασιν ἔργα χάριτος ἰδίας εἰς | χρόνον ἀνέγραψεν αἰώνιον oder OGIS 139, 20ff.: ἀναθεῖναι στήλην, ἐν ᾗι ἀναγράψομεν | τὴν γεγονυῖαν ἡμῖν ὑφ' ὑμῶν περὶ τούτων φιλανθρωπίαν | ἵνα ἡ ὑμετέρα χάρις ἀείμνηστος ὑπάρχει παρ' αὐτῆι εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον (vgl. OGIS 194, 35, da aber: αἱ παρ' αὐτοῦ] εὐεργεσίαι) und Syll.[2] 350, 21; auch oben zitierte Inschriften).

χάρις scheint also, wie es mit so vielen Vorstellungen in der hellenistischen Zeit geschehen ist, stark hypostasiert worden zu sein; es steht selbständig, und zwar als handelndes Prädikat. Denn χάρις drückt hier im allgemeinen nicht nur eine Gesinnung

[1]) Dafür vgl. auch die Inskription mehrerer Näpfe, z. B. Inschr. Priene 355 χάρις oder δῶρον, χάρις und Forsch(ungen in) Eph(esus, veröffentlicht vom Österreichischen Archäologischen Institute Wien I 1906, II 1912) Nr. 46—52. Nach briefl. Mitteilung des Freiherrn Hiller von Gaertringen haben wir hier wahrscheinlich mit einer Bestimmung des Gefäßes als Gabe, Geschenk zu tun. Vielleicht ist es indessen auch ein Name einer Sklavin (Charis). — Clem. Homil. 11, 4 steht χάρις für Almosen.

aus, sondern das aus der gnädigen Gesinnung folgende gnadenvolle Handeln der Kaiser.

Aber es liegt in der Natur der Bedeutung des Wortes, daß bisweilen mehr diese psychologische Bedeutung betont wird, daß es zu den beschreibenden, essentiellen Attributen gehört, z. B. Philo, leg. alleg. III, 214 *μαρτυρῶν τῇ τοῦ ὄντος χάριτι* vgl. de cong. erud. gratia 96, leg. alleg. II, 32? quod deus sit im. 70; 105? So ist wohl auch eine syrische Inschrift, die von einer nicht allzu geschickten Hand verfaßt zu sein scheint, zu verstehen[1]. Die ursprüngliche Meinung ist leider durch einen mißlungenen Versuch der Versmacherei stark verdunkelt worden; verständlich ist immerhin, daß es sich um einen mit Pension entlassenen Soldaten handelt. Es heißt dann weiter: *ἀλλὰ τὸ θαυμαστὸν ὅτι οὐδὲ λόγος ἡ θ[ε]ία χάρις ἀλλὰ γραμμάτων.* Die 'göttliche Gnade' des Kaisers hat ihm also, scheint es, ein schriftliches Zeichen gegeben, womit wohl die Pension gemeint ist.

Damit stimmt es auch überein, wenn wir B.G.U. 19, I, 21 ein *προσφυγεῖν τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ ἐπιφανεστάτου Αὐτοκράτορος* ... (vgl. I, 7 u. II, 8) finden. Wir kommen hier einem Sinne sehr nahe, wo die Bedeutung von Gesinnung, von Güte und Barmherzigkeit, dem Worte die Farbe gibt. Diese Bedeutung scheint auch in einer Inschrift vorzuliegen, wo der Weihende sagt (Kaibel, Ep. Gr., 2. oder 3. Jahrh.), daß er der Göttin (Ergane) dieses Gedächtnis gewidmet habe, um ihre Gnade zu verehren (*τιμῶσα χάριν σήν*). Es begegnet doch sehr selten, daß, wie es hier der Fall ist, *χάρις* von einer Gottheit ausgesagt wird.

Wenn auch Schwankungen nach der einen oder anderen Seite stattfinden, so ist doch die ganze Gedankenreihe, die sich hier mit dem Worte 'Gnade' verknüpft, einheitlich orientiert, und ich will diese Bedeutung die hellenische oder griechische nennen. Charakteristischerweise finden wir das Wort gewöhnlich mit den Königen verbunden, nur mächtige Herren können sich 'gnädig' erweisen. So kommt die Übersetzung 'Gnade' oder 'Huld' der Bedeutung am nächsten. Oft hören wir von der 'göttlichen', 'ewigen' Gnade o. ä., Attribute, die gewiß aus der Devotion des Kaiserkultus stammen, und wenn uns die Inschriften nicht

[1]) Publiziert in B. C. H. 1897, S. 51, da mit Nr. 51 bezeichnet.

trügen, ist eben das Wort χάρις in der Phraseologie dieses Kultus heimisch. Nun ist es zwar wahr, daß die göttliche Verehrung des Herrschers von östlicher Herkunft ist, aber der Gnadengedanke ist nicht gleichen Ursprungs; nur die tiefe Demut, die sich hier ausspricht, ist orientalisch.

Ist dies nun festgestellt, so läßt sich die Frage nicht unterdrücken, welches die Stellung des neutestamentlichen Sprachgebrauches zu diesem hellenischen Gnadengedanken ist. Dies Problem ist schon früher ins Auge gefaßt worden[1], wir wollen es aber jetzt auf eine breitere Basis stellen und in Einzelheiten den Ähnlichkeiten oder ev. Verschiedenheiten nachzugehen suchen.

Wenn Paulus im Römerbrief an eine ihm persönlich nicht bekannte Gemeinde schreibt, so haben wir einen wirklichen Versuch vor uns, sein Evangelium zu entwickeln: hier ist er gewiß mehr als irgend sonst Theologe. Wenn er aber als Theologe schreibt, dann ist er von seiner Erziehung, von seiner Umgebung und seiner Zeit deutlich abhängig. Dann kommt der Jude zum Vorschein. Die Probleme, die Fragestellung, ja die Versuche zu ihrer Lösung sind eigentlich vom Judentum diktiert. Aber vergessen wir nicht, daß das Judentum des Paulus, wie m. E. gewiß auch das der Pharisäer in Palästina, auch nur ein Kind der Zeit, auch nur das Glied einer der mächtigsten und verbreitetsten Weltanschauungen war, welche die Geschichte kennt[2]; die wirklich strenge Scheidung ist erst später eingetreten.

Nun haben wir gesehen, wie lebendig eben im Judentum die

---

[1]) So z. B. Adolf Deißmann, Licht vom Osten, $^2/_3$ Tübingen 1910, S. 275: Man könnte den Parallelismus zwischen der christlichen Kultsprache und den Formen des Kaiserrechtes und Kaiserkultes an vielen zum Hofstaat des Begriffes König gehörenden Einzelwörtern (z. B. χάρις) nachweisen. — Aber schon Paul Wendland hat in seinem berühmten Artikel Σωτήρ (Z. f. nt. W. 1904, S. 345 u. Anm.) darauf hingewiesen; W. hat auch einige parallele Inschriften da angeführt, aber wie wir sehen werden, sind die Stellen aus N. T., die er anführt, nicht damit parallel, so ähnlich auch die Sprache ist.

[2]) Vergl. Wetter, a. A. S. 3, 9, 82 ff. u. a. Vgl. jetzt auch Gilbert Murray, Four stages of Greek religion, Oxford 1912, das dritte Kap. und den ausgezeichneten Artikel von Franz Cumont, R. H. et L. R. III. 6, 1912 S. 523 ff.

Frage nach der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes ist, ja wie sie alles beherrschte, und es ist daher nur ganz natürlich, daß Paulus dies Problem lösen will. Praktisch ist es zwar für ihn schon gelöst, aber so oft er sich theoretisch zu äußern hat, kommen diese Probleme hervor und fordern unabweislich ihre Lösung. Und die jüdischen Gegner des Apostels haben ihm diese Probleme sicherlich nicht erspart, wie seine Briefe uns vielfach zeigen[1].

Wie gut wir aber auch die Terminologie, ja die Fragestellungen verstehen, so müssen uns doch, wenn wir sie vom Standpunkt des Judentums betrachten, die Antworten des Apostels befremdend anmuten[2]. Ihm ist doch mit seinem Christwerden das ganze Problem stark verschoben; er meint jetzt, vielleicht ohne sich dessen bewußt zu sein, mit den Worten und Sätzen etwas anderes denn vorher als Jude. Dem Juden mußte eigentlich Paulus unverständlich bleiben, wenn er nicht zu seiner Weltanschauung und Geschichtsbetrachtung bekehrt worden war.

Die Juden sahen alles vom moralistisch-rechtlichen Standpunkt aus (von dem des Menschen), Paulus nicht so. Sein Gesichtspunkt ist durch und durch religiös. Wo er im ersten Teile des Römerbriefs seine Gedanken über den göttlichen Heilsplan entwickelt, gibt er uns das Hauptdokument für seine Vorstellung von der Errettung, von der *σωτηρία*. Er zeigt uns in den ersten Kapiteln, wie die ganze Welt der Sünde und also auch der Verbannung unterworfen, wie alle Errettung von seiten der Menschen unmöglich ist. Dann aber erscheint 3, 21, was dem Menschen allein noch geblieben ist: Gottes Gerechtigkeit ist jetzt, und zwar ohne alles unser Zutun (*χωρὶς νόμου*) offenbar geworden für alle Christen. Aber wie das möglich ist, entzieht sich dem menschlichen Verständnis. Es ist eine willkürliche Tat Gottes, von der der Mensch nichts begreifen kann, er kann nur das Faktum feststellen. 'Wir werden', sagt Paulus (v. 24): *δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.*

Es ist das echt religiöse Gefühl der Nichtigkeit des Menschen vor Gott, das aus diesen Worten zu uns spricht, die Erfahrung

[1]) Vgl. Röm. 3, 5ff.; 4, 1ff.; 6, 1ff.; 6, 15ff.; Gal. 2, 17ff. u. a.

[2]) Dazu vergleiche auch Montefiore, a. Art. S. 183 u. a.

eines Mannes, der sein ganzes Heil von Gott abhängig weiß. Und wie ein roter Faden zieht sich dieser Gedanke durch den ganzen Brief hindurch.

Bis 3, 21 hat Paulus nur Prämissen entwickelt; er hat gezeigt, wie die ganze Menschheit der Sünde, des Zornes Gottes und der Vergeltung Sklave ist[1]. Und nun soll er die Lösung bringen, die Lösung von dem, was den Juden unmöglich erschien und — wir brauchen nur an die großartigen, tief ergreifenden Töne in 4. Esra zu erinnern! — erscheinen mußte. Schon die Prämissen zeigen eine Verschiebung des Problems, die zwar den Juden nicht ganz fremd ist. Denn der Zorn Gottes ist hier nicht mehr ein Affekt Gottes, es ist der Ausdruck eines eisernen Gesetzes der Vergeltung, das die ganze Menschheit beherrscht. Es ist also schon an sich unmöglich, die Errettung der Menschheit darin zu suchen, daß Gott barmherzig sei, daß Gott es mit den Frommen nicht so genau nehme.

Das sagt Paulus auch nicht. Er sagt, daß jetzt ganz ohne[2] Gesetz eine 'Gottesgerechtigkeit'[3] offenbar geworden ist. . . . „Alle werden umsonst gerechtfertigt durch seine Gnade(ntat) vermöge der Erlösung in Jesus Christus. Denn alle sündigten (Impf.!) und ermangeln (Präs.) der Herrlichkeit Gottes." Diese beiden miteinander parallelen Glieder sind für den Apostel charakteristisch; er denkt nicht an die Schuld, sondern an den ganzen Zustand der Menschheit, davon zeugt deutlich das zweite Glied. Allen Menschen ist etwas Großes, etwas Unverständliches geschehen. Und das Große ist eine Gottestat, eine ἀπολύτρωσις, eine Loskaufung, natürlich aus diesem früheren Zustand des Zornes und der Verbannung, und zwar für Paulus am Kreuz geschehen.

Es ist charakteristisch, daß Paulus hier χάρις, nicht das mit jüdischen Gedanken übereinstimmende ἔλεος verwendet. Dem ganzen Zusammenhang nach ist es notwendig, diese Verse auf eine wirkliche Tat Gottes[4], nicht auf ein göttliches Urteil zu beziehen. Und

[1]) Vgl. zu dem jetzt folgenden Wetter, a. A. S. 18ff. u. a.

[2]) Oder vielleicht außer dem (Gebiete des) Gesetzes.

[3]) Die beste Übersetzung wäre vielleicht 'Heil'.

[4]) Vgl. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie,[2] Tübingen und Leipzig 1912, S. 135f. Zahn, z. St.: Die Gabe kann keine andere sein als das Ergebnis des δικαιωθῆναι, die Gerechtigkeit. Beachte auch S. 23 u. Anm. 4.

χάρις hat, das haben wir oben geſehen, in den gleichzeitigen kaiſerlichen Inſchriften die Bedeutung von einer poſitiven, realen Gabe. χάρις drückt ein poſitives Gefühl von Liebe, Wohlwollen aus, das ſich in einer wirklichen Tat Gottes, in einer Handlung äußert; ἔλεος bezeichnet nur das 'Überſehen' der menſchlichen Schwachheiten und iſt durch und durch nur pſychologiſch orientiert (vgl. OGIS 376, 17ff.). Es iſt ein Akt der königlichen Gnade Gottes, daß er uns in dieſen Stand der Gerechtigkeit verſetzt[1].

Und doch können wir mit größter Wahrſcheinlichkeit ſagen: Paulus hätte nie dieſe Gedanken ſo ausdrücken können, wäre er nicht von der jüdiſchen Problemſtellung abhängig. Dies δικαιόω z. B. ſchwankt zwiſchen Gerechterklärung und Gerechtmachung, jenes mehr dem formaliſtiſch-jüdiſchen, dieſes mehr dem chriſtlich-pauliniſchen Gedankenkreiſe angehörend. Und was iſt es wohl anders, was Paulus in dieſem Teile des Römerbriefes ſagen will, als das, daß der Menſch nichts zu ſeinem Heile tun kann, ſondern daß Gott alles tut? Der Menſch darf nicht 'arbeiten' (Röm. 4, 4), er hat eigentlich nur 'nicht zu arbeiten', damit er κατὰ χάριν

Aber wie ſelten dies richtig aufgefaßt worden iſt, zeigen die meiſten Proteſtantiſchen Exegeten. Wie man immer die Gnade im Verhältnis zur Sünde zu orientieren ſucht, zeigt z. B. G. Heine, Synonymik des neuteſtamentlichen Griechiſch, Leipzig 1898, S. 82; wenn er den Unterſchied zwiſchen χάρις und ἔλεος zeigen will, geſchieht es mit Bengels Worten: χάρις tollit culpam, ἔλεος miseriam. — Cremer: ἔλεος iſt nur geeignet, das göttliche Verhalten gegenüber den Bedürfniſſen des menſchlichen Elends zu bezeichnen, nicht aber gegenüber der Sünde; eben gerade dieſe Seite (das Verhältnis der Gnade zur Sünde) darf nicht überſehen werden; darin erſt verwirklicht ſich völlig die Freiheit der Gnade, die freiwillige Geneigtheit, welche in ἔλεος nicht liegt; οἰκτίρμος iſt das im Herzen wohnende Mitleidsgefühl; ἔλεος das Mitleid, wie es ſich in der Tat äußert. — Trench: a. A. S. 159ff.: the favour grace and goodness of God to man .... being now not merely the German 'Gunst' or 'Huld', to which the word had corresponded hitherto, but the 'Gnade' as well ... χάρις has thus reference to the sins of men ... Gods free gift in their forgivness, ἔλεος has special and immediate regard to the misery, which is the consequence of these sins .... χάρις is intended to men, as they are guilty, ἔλεος as they are miserable ... In the Divine mind the ἔλεος precedes the χάρις .... but in the order of manifestation .... the grace must go before the mercy.

[1]) Jülicher S. N. T.).

behandelt[1], sein Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet werde. Hier also, in der Polemik, kommt die formalistisch-jüdische Betrachtungsweise zum Vorschein. Dies ist schon früher geschehen, wo Paulus sich über den, von Gottes Gerechtigkeit her betrachtet, notwendigen Sühnetod Christi ausspricht[2].

Der Gedanke der Gerechtmachung aber bleibt überwiegend; δικαιοῦσθαι bedeutet bei Paulus dasselbe wie καταλαμβάνειν δικαιοσύνην, Gerechtigkeit erlangen, ein Gerechter werden; wo Gott ὁ δικαιῶν genannt wird, wird damit nur gesagt, daß Gott dem sündigen Menschen zu solcher Stellung verhelfe[3].

Diesen Gedanken drückt Paulus auch in Röm. 6, 15ff. aus, obgleich er hier auf die ethischen Folgen der Errettung hinweisen will. Die ganze Ausführung[4] klingt in V. 23 aus: Tod ist der Sold, den die Sünde zahlt, Gottes Gnadengabe (χάρισμα) aber ist ewiges Leben in unserm Herrn Jesus Christus. Der Mensch lebt unter der Sünde und erhält als Sold den Tod; als paralleles Glied würden wir unbedingt erwarten, daß der gerechte Mensch als Sold das ewige Leben erhalte. Hier aber biegt Paulus die Konstruktion um: das ewige Leben ist eine freie Gabe Gottes. Tertullian übersetzt χάρισμα mit donativum, was die Geldsummen bedeutet, welche die Kaiser am Neujahrstage oder an ihrem Geburtstage den Soldaten spendeten[5], aber auch wenn diese Übersetzung zu speziell wäre, zeigt sie doch gut, wie χάρισμα die Bedeutung von einer freien, souveränen Gabe oder Tat Gottes hat. Der Christ hat alles, was er hat, von Gott her.

Können wir also hier keine Verweisung auf die sündenvergebende Güte Gottes in χάρις finden, so dürfte dieselbe Beobachtung auch Röm. 11, 5, 6ff. zu machen sein. Hat der erste Teil des Römer-

---

[1]) Für κατὰ χάριν vgl. B. G. U. 388, I 24; 1085, II 4; 1135, 16; Philo, de his verb. res. Noe (M. II 400, 5). Die Bedeutung gleitet hier ins Psychologische über: der Gegensatz zu κατὰ χ. ist κατὰ ὀφείλημα; die jüdische Betrachtungsweise wird durch das Verbum (λογίζεται εἰς) noch stärker pointiert.

[2]) Vgl. Wetter, a. A. S. 161—173.

[3]) Vgl. Wetter, a. A. S. 99ff.

[4]) Th. Zahn in seinen Kommentaren zum Gal. und zum Röm. (S. 204ff., bes. S. 207), und Wetter, a. A. S. 161ff.

[5]) Vgl. Denney (Ex. Gr. T.) z. St.; Zahn nimmt diese Bedeutung ohne weiteres auf.

briefes die paulinischen Heilsgedanken mehr allgemein dargestellt, so behandeln die Kap. 9—11 ein mehr konkretes Problem, die Stellung Israels zum Evangelium. Wie dort das höchste Prinzip die souveräne Gnade Gottes war, so auch hier. Schon am Anfang weist Paulus auf sie hin, wenn er in wahrhaft religiösem Pathos fragt: „O Mensch, wer bist du, der du Gott zur Verantwortung ziehen willst! Sagt etwa ein Gefäß zum Handwerker: Warum hast du mich so gemacht? Hat nicht der Töpfer Vollmacht über seinen Ton, aus demselben Teig hier ein kostbares Prunkgerät, dort gemeine Schleuderware zu verfertigen?" Das ist die einzige Lösung des Problems, die gegeben werden kann[1].

„Aber", fragt er 11, 1ff., „hat Gott denn Israel, sein Volk, als ganzes verworfen?" Nein, meint Paulus, und aus den Worten des Orakels sucht er die unerschütterliche Antwort Gottes zu finden. Und „Gott hat gesagt: ich habe mir 7000 Mann übrig behalten, die ihre Kniee nicht vor dem Schandgötzen gebeugt haben. Nun, geradeso hat sich auch jetzt Gott etwas übrig behalten durch Gnadenwahl". Wie immer können wir eigentlich nur aus der 'Deutung' des Apostels sein Schriftzitat verstehen. Paulus geht hier von der ersten Person *κατέλιπον ἐμαυτῷ* aus. „Wir würden schwerlich aus der Elias-Stelle eine Verherrlichung der Gnade heraushören", bemerkt Jülicher[2], und das ist richtig, wenn wir mit 'Gnade' in erster Hand eine Gesinnung Gottes meinen, seine Güte gegen die Menschen. Aber Paulus meint das hier nicht. Der LXX-Text hat 3 Reg. 19, 18 *καταλείψεις ἐν Ἰσραήλ* usw., für Paulus wird dies zu *κατέλιπον ἐμαυτῷ*. Ihm liegt hier nicht daran, Gottes Barmherzigkeit, seine Güte hervorzuheben (dann hätte der LXX-Text eigentlich besser gepaßt), sondern daran, seine souveräne Willkür, seine alles erdrückende Allmacht darzustellen.

Und das geht mit noch größerer Wahrscheinlichkeit aus dem

---

[1]) Paulus verwendet hier *σκεύη ἐλέους* als Gegensatz zu den *σκεύη ὀργῆς*. Zwar ist die Wortwahl hier durch das alttestamentliche Zitat beeinflußt, aber vielleicht noch mehr dadurch, daß das Wort ihm zu der Sphäre der Vergeltungsvorstellung gehört; und dann schleicht sich leicht die jüdische Terminologie ein, — daß keine sachliche Differenz vorliegt, vgl. S. 35 Anm. 2.

[2]) S. N. T.

Folgenden hervor. „Ist es aus Gnade, so ist es nicht aus Werken, sonst bleibt ja Gnade nicht mehr Gnade. Wie steht es also? Was Israel erstrebt, das hat es nicht erreicht, die Auserwählten aber haben es erreicht. Die übrigen sind verstockt worden". Wie Paulus Gnade und Werke versteht, schließt ein Heilsprinzip das andere schlechthin aus[1]. Es gibt in der Welt nur zwei Möglichkeiten: entweder gehört der Mensch der Welt an, arbeitet selbst auf sein Heil, tut Werke, aber das Ende von all diesen kann doch nur der Tod sein; oder der Mensch ist aus der Verbannung entrückt, auserwählt, berufen, und zwar ohne daß er selbst etwas dazu getan hat. Einen Kompromiß zwischen diesen beiden gibt es nicht. Wenn der Mensch selber daran arbeitet, ἐξ ἔργων, dann bleibt die χάρις nicht mehr Gottes souveräne Willkür, die Berufung nicht mehr ein Akt der göttlichen Gnade, sondern dann ist der Erretter Gott und der Mensch selber, dann ist es aber nicht mehr χάρις.

Der Sinn scheint mir also nicht der zu sein, daß Gott Gnade statt Recht hat gelten lassen; ἐξ ἔργων bedeutet nicht, daß Gott den Menschen nach seinen Werken für gerecht erklärt, sondern es bedeutet den pharisäischen Heilsweg: der Mensch selber erwirbt die Gerechtigkeit, das Leben. Dafür zeugt auch die Fortsetzung: was Israel erstrebt (sic), das hat es nicht erreicht, die Auserwählten (sic) aber haben es erreicht. Es ist also hier von der 'Gnade' Gottes in demselben Sinne die Rede, den wir so oft in den kaiserlichen Inschriften haben konstatieren können: ein souveränes Handeln des Herrschers mit seinen Untertanen.

Macht schon die vorliegende Gegenüberstellung es wahrscheinlich, daß wir es nicht mit einer gnädigen Gesinnung Gottes in erster Hand zu tun haben, so wird das bekräftigt durch die Weise, in der Paulus seinen Gedankengang fortsetzt: die übrigen sind verstockt worden. Wenn Gottes χάρις seine 'Gnade', Güte bedeutet, warum sind nicht alle errettet worden? Aber Paulus hat in diesem Teil des Römerbriefs, wie fast immer, alle derartigen subjektiven psychologischen Gedanken außer acht gelassen. Das Heil ist ein Akt souveräner Willkür Gottes, nach deren Ursache der Mensch nicht fragen darf.

[1]) Jülicher (S. N. T.).

Damit stimmt es auch überein, wenn wir Gal. 1 davon hören, daß die Berufung ein Akt göttlicher Gnade ist, oder daß es die Gnade ist, die die Christen beruft, die sie aus der Welt der Sünde und des Todes hinausreißt; das *διά* ist hier charakteristisch verwendet 'as denoting mediate and not original authorship'[1] (vgl. 1. Kor. 8, 6; Matth. 1, 22; Hebr. 2, 10). *χάρις* ist als eine Hypostase Gottes gebraucht, sie wird von Gott als das Mittel der Berufung verwendet; die Hypostasierung ist also ziemlich weit getrieben.

Die Verwendung wäre analog mit der in kaiserlichen Inschriften; wie Antiochus Epiphanes von den *ἔργα χάριτος ἰδίας* OGIS 383, 9 redet, so redet Paulus hier von der Gnade Gottes. Und auch darin stimmt er mit ihnen überein, daß das Hauptgewicht nicht auf die psychologische Gesinnung gelegt wird, sondern auf die Gnade als eine gnädige Tat Gottes (vgl. z. B. auch Ign. Smyrn. 12, 1 *ἀμείψεται αὐτὸν ἡ χάρις κατὰ πάντα*, wo die psychologische Bedeutung der Güte Gottes hypostasiert ist. Doch ist hier, wie so oft, der formelhafte Charakter der Verwendung des Wortes nicht zu verneinen).

Das, wodurch Gott dieses Große hervorgebracht hat, ist das Kreuz. Christi Tod ist der sichtbare Ausdruck von Gottes *χάρις* gegen die Menschen, oder besser gesagt ist Gottes *χάρις* (Gal. 2, 21). Wer davon ergriffen ist, der Christ, ist damit von Gott gerecht gemacht, er ist ein ganz neuer Mensch geworden. Wer dagegen selber (*διὰ νόμου, ἐξ ἔργων*), durch eigene Werke die Gerechtigkeit zu erlangen strebt, der hat Christus 'ohne Erfolg' sterben lassen, es ist für ihn, als ob Christi Kreuz nicht in der Welt wäre, er hat sich von der 'Gnade Gottes' freiwillig getrennt (Gal. 2, 21)[2].

In hauptsächlich dieser Bedeutung (von freier Gabe) finden wir auch *χάρισμα* bei Paulus verwendet. Röm. 11, 29 sagt er: „Sind doch Gottes Gnadengaben (*χαρίσματα*) und seine Berufung unwiderruflich". Bei Philo haben wir *χάρις* oft in eben

---

[1]) Vgl. Moulton, A grammar of New Testament Greek, I Prolegomena[3], Edinburgh 1908, S. 106.

[2]) Zahn, z. St. Die in der Selbstaufopferung Christi den Glaubenden dargebotene Gnade Gottes, was richtig ist, wenn ich unter Gnade das Heil verstehe, — für eine andere Möglichkeit vgl. unten S. 73 ff.; 104.

dieser Bedeutung, aber im Plural *χάριτες*. Es ist, als ob Paulus den Plural von *χάρις* vermeiden wollte. Das ließe sich leicht erklären. Für Paulus gibt es jetzt, in der Zeit des neuen Bundes, eigentlich nur eine große Gnadenhandlung Gottes, die Errettung der Menschen in Christus; von mehreren solchen zu reden, hieße das Wort profanieren.

Die *χαρίσματα* bestehen wohl in den von Paulus 9, 4 aufgezählten Privilegien des alten Gottesvolkes. Gott hat durch diese Gnadengeschenke gezeigt, daß er aus Israel etwas Großes machen will, und daher ist es die feste Überzeugung des Apostels, daß Israel errettet werden wird. Hängt doch das Heil nicht von Menschen, sondern von Gott ab[1].

In derselben Weise verwendet Paulus das Verbum *χαρίζομαι*, und zwar den Inschriften, die von den Geschenken der Kaiser reden, ganz entsprechend. Zwar ist Gal. 3, 18 wohl kaum so zu deuten, denn der Gedanke an Gottes Güte, Gnade (der wohl hier durch die Auslassung des Acc.-Obj. der nächstliegende wäre), würde hier den Zusammenhang stören (vgl. unten S. 133ff.). Formal könnten wir zu einer solchen Konstruktion eine Reihe guter Parallelen anführen. Sehr nahe steht ihr z. B., insofern als ein Acc.-Obj. nicht genannt wird, Justin Dial. 103, 4, wo es heißt, daß Pilatus, um sich gegen Herodes gnädig zu erweisen, Jesus gebunden zu ihm sandte (*ᾧ καὶ Πιλάτος χαριζόμενος δεδεμένον τὸν Ἰησοῦν ἔπεμψε*). Vgl. Ep. Diss. I, 28, 7; II, 23, 47; IV, 6, 31; Inschr. Priene 47, 6. Eine andere Parallele wäre: ... *ὡς οὐδεὶς εὑρίσ* ‖ [*κεται* | (Z. 26) *ὁ βασιλεὺς Δημήτριος ἐ*|*χαρίσατο Φιλωνίδει, ἐφ' ᾧι* | *συνδιατρίψει αὐτοῦ κα*[*ὶ συ*|*σ*]*χολάσει*[2] (D). Auch hier haben wir die Konstruktion ohne Akk.-Obj. und die Bedeutung

---

[1]) Auch 2. Kor. 1, 11 hat der Apostel *χάρισμα* so verwendet, hier um eine gnädige Tat Gottes gegen ihn selbst (wohl seine Rettung aus einer schweren Gefahr) auszudrücken: er betrachtet sie als ein gnädiges Geschenk seines Gottes. — Diese Deutung haben die meisten Exegeten, Bousset, Lietzmann u. a. — Dagegen ist Bachmann, (Zahn) sicher auf falschem Wege: die aus der göttlichen *χάρις* gewährte und zu gewährende immer wiederkehrende Rettung.

[2]) W. Crönert, Der Epikureer Philonides, Berl. Ak. Sitzungsb. 1900, Teil 2, S. 953.

von *ἐχαρίσατο* ist wahrscheinlich: „er erzeigte sich gnädig"; vgl. OGIS 329, 30; 751, 12.

Aber wir hören an anderen Stellen bei Paulus, daß das ganze Heil von Gott 'geschenkt' worden ist, z. B. Röm. 8, 32; auch 1. Kor. 2, 12 ist wohl[1] von dem Heilschatz die Rede, der dem Menschen geschenkt worden ist. Das Verbum *χαρίζεσθαι* begegnet uns oft in den Inschriften, um Schenkungen des Kaisers oder vornehmer Herren zu bezeichnen, z. B. B. Ak. Sitz.-Ber. 1900, 1, S. 29 die Ancyranische Inschrift des Julius Severus, Z. 20 (= C. I. G. 4033, 4034) (D); B. C. H. XX, 124 (Hermes 1900 (35), S. 538), Z. 19 u. 37 (D), Hermes 1897 (32), S. 510, Z. 19 (D), Ramsay, C. B. 296 u. 297 u. a. Eph. Inschr. 76, vgl. auch 77—80, 82. Wie diese mächtigen Herrscher einer Stadt oder einem Volke Geld, Ausschmückungen, Ziegel usw. geschenkt haben, so denkt sich auch Paulus, daß das Heil ein freies Geschenk Gottes sei, das der Mensch nur zu empfangen hat (vgl. Jr. I, 10, 1; V, 2, 3 u. a.)[2].

Überall hier hat wohl Paulus die 'hellenische' Vorstellung der Gnade, und zwar in Analogie mit der Gnade der Kaiser gedacht. Unmöglich ist es nicht, daß er diesen Ausdruck eben von den In-

[1] J. Weiß (Meyer) meint, daß wir hier eschatologischen Sinn haben, und dann wäre diese Bedeutung sicher; vgl. jedoch auch unten S. 133 ff.

[2] *χαρίζομαι* wird im N. T. auch gebraucht, um die Sündenvergebung, den Erlaß einer Schuld zu bezeichnen Kol. 2, 13; 3, 13 (Eph. 4, 32) 2. Kor. 2, 7; 10; 12, 13. Vgl. bes. in diesem techn. Sinne Lc. 7, 42. Dafür liefert P. Giß ein deutliches Beispiel aus einem offiziellen Dokument 33, 10. Gegenstand der Beurkundung ist hier das Anerkenntnis des Empfangs einer Summe, welche die Mutter des *Τιθοητίων* laut einer Bank-*διαγραφή* vom 26. Januar 189 schuldete ... Die Schuld ist teils bar bezahlt, teils von dem Gläubiger erlassen: (Z. 9) ... *ἃς κατὰ μέρος ἔσχεν διὰ χειρὸς καὶ μεθ' ἃς ἐχ[α]ρισάμη[ν . .]* (M.). —

Für die Verwendung von *χαρίζομαι* Act. 3, 14 *ἠτήσασθε ἄνδρα φονέα χαρισθῆναι ὑμῖν* (und Philem. 22) bietet P. Flor. 61, 59 (A D 86/88) eine ausgezeichnete Parallele: *ἄξιος μὲν ἦς μαστιγωθῆναι, διὰ σεαυτοῦ [κ]ατασχὼν ἄνθρωπον εὐσχήμονα καὶ γυν[αῖ]κας· χαρίζομαι δέ σε τοῖς ὄχλοις καὶ φιλανθρωπ[ότ]ερ[ο]ς σοι ἔσομαι· διὰ τεσ[σ]εράκοντα ἐτῶν ἐπιφέ[ρε]ις ἐπίσταλ[μ]ατὸ ἥμισ[ύ] σοι τοῦ χρόνου χαρίζομαι.* —

Eigentümlich genug wird das Wort wie für 'freigeben' so auch für 'zur Strafe ausliefern' verwendet (Act. 25, 11; 16). Damit stimmt die schon von alten Lexikographen gemachte Beobachtung: *χάρις· ἡ ἡδονὴ καὶ ἡ δωρεὰ καὶ ἡ ἀντίχαρις.*

schriften hergenommen hat, vielleicht sogar wahrscheinlich. Denn vom Judentum her, das haben wir gesehen, hat er das Wort nicht, kaum einmal den Gedanken. Dagegen ist die Analogie mit den Inschriften einleuchtend. Paulus denkt zwar hier nicht ganz unjüdisch. Aber statt von der Zukunft, vom Gericht, geht er im Röm. immer von der Gegenwart aus; er sieht die Sklaverei der Menschheit und schildert sie in düsteren Farben. Aber er kennt auch die Erlösung, die ihm in Christus widerfahren ist, und zwar χάριτι τοῦ θεοῦ. Gott ist als der souveräne Herrscher gedacht, der nach Willkür mit seinen Untertanen handeln kann; aber Paulus sieht dies immer im Gegensatz zu 'menschlichen Werken'. Gottes Gnade und die Werke der Menschen, Gott und Mensch, heißen die einander entgegengesetzten Prinzipien. Vielleicht eben durch seine Polemik gegen die Juden ist er dazu gedrängt worden, das Problem so scharf zu formulieren (obgleich er doch nicht auf die jüdischen Fragen eine Antwort bringt). Und noch mehr, die persönlichen Gedanken, mit denen er von Gott spricht, reden doch Töne, die mit der innersten religiösen Gedankenwelt des Apostels, mit seiner Persönlichkeitsmystik harmonieren: der lebendige, gewaltige Gott hat (in Christus) für uns gewirkt, dnrch seine Gnade(ntat) hat er uns errettet. In dieser Hinsicht ist Paulus ein Erbe der großen israelitischen Propheten: wie sie sieht er in der Gegenwart das Wirken des lebendigen Gottes, wenn er auch nur eine Tat kennt, die Tat Gottes in Christus. Ebensowenig wie die alttestamentlichen Propheten hat er dabei Raum für psychologische Gedanken. Er redet nur von Gott, der in Gnade (= souverän) mit der Menschheit handelt, aber damit ist es auch genug: es schweige der Mensch; es handle Gott!

In der Zeit nach Paulus ist dies anders geworden, vielleicht durch äußere Einflüsse, wahrscheinlich aber durch alte Gedanken, die sich in die paulinische Sprache kleideten. Denn in der sog. deuteropaulinischen Literatur können wir, was χάρις angeht, dieselbe Beobachtung machen, wie mit vielen andern paulinischen Ausdrücken: das Wort bleibt, die Bedeutung aber ändert sich. Man hat es nicht vermocht, den gewaltigen Gedanken von

dem sichtbaren göttlichen Handeln mit der Menschheit aufrecht zu halten; der Blick wird wieder, wie im Judentum, auf den Einzelnen und seine Sünden gerichtet. So muß sich denn mit innerer Notwendigkeit die Bedeutung von χάρις verschieben. Es muß das göttliche Übersehen der Sünden des Menschen oder seine erbarmende Güte, durch die er den schwachen Menschen hilft usw., zum Ausdruck bringen. Das Wort wird psychologisiert[1].

Auch bei Paulus tritt diese Erscheinung ein vereinzeltes Mal auf: in der Wendung von Christi χάρις 2. Kor. 8, 9. Sie wird durch den Zusammenhang ohne Rest klar. Der ganze Abschnitt ist vom Worte χάρις durchwoben, Paulus spielt sozusagen hier mit dem Worte, das er in den verschiedensten Bedeutungen verwendet. Es ist ferner zu beobachten, daß Christus als ein nachahmenswertes Beispiel angeführt wird: wie er χάρις gegen die Menschen gezeigt hat, so sollen auch die Korinther gütig und barmherzig gegen die Armen in Jerusalem sein.

Der psychologische Gedanke wird ausführlich in Eph. 2, 4—9 behandelt: 'Gott aber, reich an Erbarmen, hat mit der großen Liebe, die er an uns wandte, auch uns, die wir tot waren in den Sünden, lebendig gemacht mit Christus — aus Gnade seid ihr gerettet — und hat uns mit erweckt und mit eingesetzt im Himmel in Christo Jesu, um in den kommenden Weltzeiten den überschwenglichen Reichtum seiner Gnade kundzutun in seiner Güte gegen uns in Christo Jesu. Ja aus Gnade seid ihr gerettet[2], durch Glauben; nicht euer (Werk), Gottes Gabe ist es!' Der Verf. kann sich kaum genug tun, den großen Gedanken von Gottes Gnade

---

[1]) Schon Titius, Der Paulinismus unter dem Gesichtspunkt der Seligkeit, Tübingen 1900, S. 36ff. hat dies teilweise gesehen: man begnügt sich gewöhnlich damit, seine Gnadenlehre in der ihm eigentümlichen Form der Rechtfertigung zum Ausdruck zu bringen ... In Wahrheit ist es vielmehr der Gottesgedanke ... der selbst in seiner Eigenart ein Korrelat, eine Parallele zur Rechtfertigungslehre bildet. — Aber die Konsequenzen zieht T. gar nicht.

[2]) Vgl. Tit. 3, 7, Pol. ad Phil. 1, 3 cit; White (Ex. Gr. T.): is an expression in theological language of the simpler κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος ἔσωσεν ἡμᾶς; doch glaube ich, daß hier eine andere Bedeutung ebensogut ist, wozu man unten S. 122ff. vergleiche.

und Liebe zu verkünden[1]. Er bringt auch eine große Anzahl von synonymen Worten bei: *ἔλεος, ἀγάπη, χάρις, χρηστότης, δῶρον* wollen alle das eine ausdrücken, daß Gott aus reiner Gnade, aus reiner Güte uns das Heil geschenkt hat, uns auferweckt und in den Himmel versetzt hat. Eigentümlich ist das Futurum V. 7. M. E. ist es aus dem Zusammenstoß zweier inkongruenter Gedankenreihen zu erklären: die eine ist die, daß Gott sich uns schon gnädig gezeigt hat, die andere, daß er beim kommenden Gericht seine Gnade (als Gesinnung?, vgl. das *ἐν χρηστότητι*, oder als Gabe gedacht?)[2] offenbaren wird.

Die Hauptgedanken sind paulinisch, und vielleicht ist es nur der Überschwang der Sprache, der den Eindruck des epigonischen hervorruft. Auch der Gedanke an Gottes Güte kommt bei Paulus vor, wenn er auch nicht mit *χάρις* ausgedrückt wird. Aber Paulus blickt doch nicht auf die psychologischen Eigenschaften Gottes, sondern auf sein souveränes Handeln mit den Menschen; jenes muß ihm immer Nebensache bleiben. Am meisten verdächtig ist, daß wir hier die der Epigonenliteratur so charakteristische Vermischung zwei verschiedener Vorstellungen haben; daß dies auch einem Paulus begegnen könnte, ist natürlich nicht unmöglich. Das Gefühl läßt sich doch kaum unterdrücken, daß der Abschnitt nach paulinischem Vorbilde — vgl. auch das parenthetische *χάριτί ἐστε σεσωσμένοι* — geformt ist.

---

[1]) Dieser Zug ist überhaupt der späteren christlichen Generation charakteristisch, wie sie auch schon im Judentum (vgl. oben S. 7ff.) stark hervortritt. Vgl. Justin Dial. 55, 3: *κατὰ χάριν τῆς πολυσπλαγχνίας αὐτοῦ*, Dial. 32, 2 u. ö.

[2]) Vgl. Abbot, The Epistle to the Ephesians, Edinburgh 1897 (Int. Cr. Com.): Gods free gift. The word is used just as in royal letters the words 'by our special grace and mere motion'. Vgl. auch Westcott, St. Pauls Epistle to the Ephesians, London 1906, z. St. — Dibelius (Lietzmann) deutet alles auf die 'zukünftige Teilnahme der Christen an Christi himmlischer *δόξα* und Regiment', Lueken (S. N. T.) sucht beide zu vereinen: 'In den zukünftigen Zeitaltern', nämlich in der Zeit, die durch die Wiederkunft Christi eingeleitet werden wird, soll erst recht offenbar werden, welch einen überschwenglichen Reichtum von Gnade Gott in der Gegenwart den Christen erwiesen hat. Ewald (Zahn) so auch: um (als vorhanden gewesen) aufzuweisen dermaleinst den überschwenglichen Reichtum seiner Gnade (es wird sich in der Zukunft zeigen, wie groß Gottes Gnade gegen uns gewesen ist, 'die das Heil begründende *χάρις*'). — Aber alle diese Schwierigkeiten der Exegeten zeigen nur, wie vage und vieldeutig der Ausdruck ist.

Tit. 3, 4ff. bietet uns ein gutes Beispiel dafür, wie stark die Pastoralbriefe sich oft dem Stil des Kaiserkultus und der Kaiserinschriften annähern. ὅτε δὲ ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλανθρωπία ἐπεφάνη[1] τοῦ σωτῆρος[2] ἡμῶν θεοῦ könnten fast aus einer kaiserlichen Inschrift genommen sein. Wir haben also hier eine persönliche Auffassung von Gott (oder vielleicht Jesus) in Analogie mit dem Gedanken des Kaiserkultus. Es liegt daher am nächsten, χάρις in V. 7 (der auch in diesem Kreise heimisch ist), so zu deuten, ohne daß es jedoch ganz zweifellos wäre. Wir sind ja mit V. 5 schon auf Bahnen gelenkt, auf denen χάρις besser anders zu fassen ist (vgl. unten). Das Wahrscheinlichste bleibt doch, daß wir χάρις hier als Huld des Kaisers zu deuten haben, aber nur um des 4. Verses willen. Dann steht χάρις hier als Hypostase, und diese Bedeutung würde gewisser, wenn wir die Phrase als aus Röm. 3, 24 stammend ansehen. Die schon erstarrte Verbindung hindert nicht, daß die ursprünglich paulinische Formel jetzt mit neuem Inhalt erfüllt worden ist. Aber angesichts der eigentümlichen Vermischung von Jüdischem und Hellenistischem, die den Pastoralbriefen eigen ist, scheint es mir kaum möglich, ein endgültiges Urteil zu fällen.

Dieser Gedanke an Gottes Gnade (= Barmherzigkeit) scheint auch im Hebr. lebendig zu sein. Hebr. 4, 16 heißt es, daß wir 'mit Zuversicht zum Thron der Gnade[3] hintreten wollen, um

[1]) Der Gedanke an die Epiphanie der Götter war den Menschen der Kaiserzeit ganz heimisch; die Inschriften sprechen sehr oft von einer Epiphanie der Artemis (Syll.² 256, 5; 257, 7; 10; vgl. 802, 26 u. a.). Die Bedeutung war ursprünglich die einer plötzlichen Offenbarung der Gottheit; so hören wir von einer ἐπιφάνεια δαιμόνων OIGS 383, 85; 50 (adj.), und wenn ein Gott sich oft den Menschen offenbart, kann er ἐπιφανεστάτη καὶ μεγίστη θεά genannt werden (OIGS 441, 55). Vgl. Diodor I. 25, 4; OIGS 233, 35; 331, 52 (plur. Zeus).

Dieses Prädikat wurde dann den Kaisern gegeben: sie sind auf die Erde herniedergestiegene Götter; vgl. monumentum Rosettanum (OIGS 90, 5) von Ptolemäus V θεοῦ Ἐπιφανοῦς (557, 4 von Tiberius, Syll.² 347, 6 von Gajus, usw.). Vgl. Dittenbergers Anm. zu 90, 5.

[2]) Vgl. z. B. Syll.² 418, 105 und Wendland, a. Art. in Z. f. nt. W. 1904.

[3]) Damit ist wohl gemeint, daß der Mensch Gnade findet, vgl. V. 16b; so auch Delitzsch, A commentary on the Epistle to the Hebrews, I Edin-

Barmherzigkeit (ἔλεος) zu erlangen und Gnade (χάρις) zu finden zu rechtzeitiger Hilfe'. Die pauliniſche Meinung iſt nunmehr verſchoben. Jetzt iſt nicht mehr davon die Rede, daß Gott uns in Chriſtus ſein Heil zuſagt, der Gedanke iſt an den Sünden der Menſchen orientiert[1]; χάρις und ἔλεος werden bald ſynonym gebraucht. Wir würden dann eine Analogie zu dem Bußruf des Hirten haben[2].

Aber es gibt noch eine andere Möglichkeit dieſe Worte zu deuten, nämlich die, daß den Chriſten der Zutritt zu einem in dieſem Sinne ‚gnädigen' Gott offen ſteht, daß ſie mehrmals alſo zu dieſem Throne der Gnade herantreten und Barmherzigkeit und Gnade erlangen können. Dann würden wir der Bedeutung von χάρις ſehr nahe kommen, die Bernhard Weiß[3] hier zu finden meint. Grace not as the source of salvation but as the advantage of the New Testament institution of salvation, which the good pleasure and the grace of God have bestowed

---

burgh 1878: from which grace proceeds; Windiſch (Lietzmann) vergleicht Philo, de execr. 154 τὸν ἐλέου βωμόν. Vgl. Jeſ. 16, 5; Pſ. 88, 15; ſo auch Dods (Ex. Gr. T.) und B. Weiß (Meyer); kaum richtig iſt dagegen die Verweiſung von Weſtcott, z. St., auf Mt. 19, 28; 25, 31; vgl. 1. Reg. 2, 8; Jeſ. 22, 23 u. a. θρόνος δόξης; Pſ. 93, 20 θρόνος ἀνομίας u. a. Prov. 11, 16; 12, 23 u. a.; vgl. B. G. U. 19, I. 21; O I G S 669, 29.

[1]) Wickham, The Epistle to the Hebrews (Westm. Com.) London 1910, S. 32: there is a contrast between 'mercy' (to be schewn in forgiveness) for the past, and 'grace' (to help) for the future, womit dann εἰς εὔ. βοήθειαν verbunden wird (alles nach Weſtcott); auch zwiſchen 'find' und 'receive' findet er einen Unterſchied. — Dieſe Diſtinktionen ſind wohl zu ſcharf; die beiden Glieder wären wohl eher parallel zu nehmen und εἰς εὔ. uſw. auf beide zu beziehen. Aber dann kann nicht gemeint ſein, daß die Hilfe rechtzeitig kommt, wenn ſie vor Sünde bewahrt (Windiſch); iſt dies der Gedanke, dann muß χάρις eine ganz andere Bedeutung gegeben werden (vgl. unten).

[2]) Dods (Ex. Gr. T.) verweiſt hier auf Philo, der 'encourages men to draw near to God by representing 'the mercifull and gentle, and compassionate nature of Him who is invoked, who would always rather have mercy them punishment', De Exsecr. 9 und mit Recht führt er auch die Anmerkung von Theophylact: δύο γὰρ θρόνοι εἰσὶν ὁ μὲν νῦν χάριτος . . . ὁ δὲ τῆς δευτέρας παρανοίας θρόνος οὐ χάριτος ἀλλὰ κρίσεως. Es iſt der auch in Hermas vorkommende Weckruf, der hier zu uns reden würde; vgl. Harnack Lehrbuch, I. S. 190 und Anm.

[3]) In Bibl. Theologie § 124a.

again on the covenant people, beginning therewith the realization of the Messianic salvation. Vielleicht ſtimmt auch dieſe letzte mehr moraliſtiſche Betrachtungsweiſe mit dem ganzen Ton des Briefes überein. Aber auch in dieſem Falle iſt *χάρις* mit *ἔλεος* ſynonym. Wir hätten dann hier einen Gedanken, der auch den rabbiniſchen Lehrern vertraut iſt und den ſie gern ausgeſprochen haben[1].

Hier iſt wohl auch der rechte Platz, Hebr. 2, 9 zu behandeln. Denn die Lesart *χωρὶς τοῦ θεοῦ*, ſo verlockend ſie auch in gewiſſer Hinſicht iſt, kann doch ſchwerlich für die urſprüngliche gehalten werden. Teils iſt die handſchriftliche Bezeugung für *χάρις* zu ſicher — in ℵ A B C D E K L P und den meiſten der älteſten Überſetzungen bezeugt — teils muß ſie auch als die ſchwierigere gelten. Trotzdem hat B. Weiß (Meyer) es gewagt, die Lesart *χωρὶς τοῦ θεοῦ* zu adoptieren; er findet darin eine Verweiſung auf Mc. 15, 34. Außer der äußeren Bezeugung gibt er folgenden Grund an. 'Die Lesart *χάριτι θεοῦ* iſt aber auch exegetiſch unhaltbar. Denn abgeſehen davon, daß die *χάρις θεοῦ* nicht wie bei Paulus das Heilsprinzip und ſomit die Urſache der Erlöſung iſt, ſondern die durch die Erlöſung wiedergewonnene Gotteshuld (vgl. Einl. § 2. 4, S. 14) könnte dieſelbe wohl die Urſache ſein, daß er in den Tod dahingegeben wurde; aber unmöglich kann die perſönliche Erfahrung des Todes ſeitens Chriſti (das *γεύεσθαι θαν.*) Wirkung göttlicher Gnade ſein ... daß er kraft göttlicher Gnadenabſicht litt, ſteht eben nicht da.'

Wie wir ſehen ſind es hauptſächlich exegetiſche Schwierigkeiten, die für B. Weiß ausſchlaggebend ſind. Aber auch in der von ihm adoptierten Lesart wäre der darin liegende Gedanke ſehr eigentümlich ausgedrückt[2].

Auch die Lesart *χάριτι* hat verſchiedene Erklärungen hervorgerufen. So hat A. B. Bruce[3] eifrig die Anſicht vertreten,

---

[1]) Vgl. Montefiore, a. Art. S. 201. Windiſch (Lietzmann) findet hier beides: die Aufforderung iſt als Bekehrungsmahnung wie als Anleitung für die ſittlichen Nöte des täglichen Lebens verſtändlich; er vgl. Clem. ad Jac. 3.

[2]) Vgl. Fr. Delitzſch, a. A. S. 114.

[3]) The Epistle to the Hebrews, Edinburgh 1899, S. 84, vgl. auch S. 86ff.

'that Jesus by the favour of God to Him tasted death for men, that His death, by being a death for others, was transmuted from a humiliation into a glory.' Er verweist hier auf eine Reihe nach seiner Anschauung paralleler Gedanken (Phil. 1, 29; 1. Pt. 4, 14; 2. Pt. 1, 17).

Andere Exegeten verstehen *χάρις* als 'Gnade' gegen die Menschen. Schon Chrysostomus erklärt es als *διὰ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ἢ εἰς ἡμᾶς ταῦτα πέπονθεν.* So auch Dods[1] u. a.

Ich glaube nun, daß diese Kontroverse gegenstandslos ist; sie zeigt, daß man sich nicht in die Denkweise der antiken Leser hineinversetzt hat. Ihnen war es ein geläufiger Gedanke, daß, was dem Einen geschah, allen geschehen war (vgl. Röm. 5, 12ff.). Besonders ist an die so gewöhnlichen Vorstellungen der Mysteriengemeinden zu erinnern, so namentlich, wenn der Attispriester den Gläubigen zuruft: *θαρρεῖτε μύσται, τοῦ θεοῦ σεσωσμένου. ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία* (Firm. Mat. De errore prof. rel. 22.) Man vergleiche die ganze sich anschließende Ausführung Hebr. 2, 10ff., besonders den Ausdruck *ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας.*

Auch hier wäre also die Bedeutung von 'Güte', die durch die Erlösung sich deutlich aussprechende Gesinnung Gottes festzustellen[2].

Diese 'psychologisierende' Seite des nachpaulinischen Christentums dürfte recht charakteristisch sein[3]. Denn die jüdischen Einflüsse in der ältesten Kirche waren sicher in den Hauptgedanken, wie oft sie auch in hellenistische Tracht gekleidet sind, die vorherr-

[1]) Ex. Gr. T.: 'by Gods grace' to men, not directly to Jesus; vgl. Westcott, The Epistle to the Hebrews, London 1899, z. St.

[2]) Vgl. richtig H. v. Soden (Holtzmann)[3] 1899 S. 29 und Windisch (Lietzmann). — Damit hängt auch zusammen, daß wir jetzt öfter von *ἔλεος* hören. Lc. 1 fünfmal, in nachpaulinischer Literatur nicht selten, und zwar typisch z. B. Eph. 2, 4; 2. Tim. 1, 16, 18; 1. Pt. 1, 3; Jd. 21; bei Paulus Röm. 9, 23 (cit.), 11, 31; 15, 9; Gl. 6, 16. Paulus verwendet das Wort mit *χάρις* synonym, um Gottes Gnadenhandlung, also 'ein dynamisches' Attribut zu bezeichnen; vgl. z B. auch Röm. 9, 15ff.; 11, 30ff.; 1. Kor. 7, 25; 2. Kor. 4, 1 u. a. und prägt also das Wort gewissermaßen um.

[3]) Vgl. H. Weinel, Biblische Theologie des N. T. Tübingen 1911, S. 392; vgl. auch B. Weiß, N. T. Theologie, § 108b, Anm. 4, bes. für die Pastoralbriefe, und Titius, Die vulgäre Anschauung von der Seligkeit im Urchristentum, Tübingen 1900, S. 18f.

schenden. Der Moralismus und der Vergeltungsgedanke, die sind doch zuletzt das Entscheidende, wodurch das Los des Menschen bestimmt wird. Daraus konnte nur die Hervorhebung der essentiellen Attribute Gottes folgen. —

So können wir denn eine gewisse Entwicklung der Vorstellung von χάρις in den frühchristlichen Schriften verfolgen. Χάρις ist die 'Gnade' Gottes gegen die Menschen, analog der, welche diese von ihren Kaisern erhoffen und erflehen. Was der Kaiser den Untertanen bedeutete, können wir ahnen, wenn wir die Häufung der göttlichen Attribute auf den Inschriften lesen und uns der ungeheuren Macht dieser Despoten erinnern. Oft haben wir nun finden können, wie diese Inschriften in überschwenglichen Worten die 'Gnade' dieser Herrscher gepriesen haben; und damit sind ihre huldvollen Taten, ihre gnädigen Handlungen gemeint. In Analogie damit redet auch Paulus von Gottes Gnade. Er versteht unter χάρις die große göttliche Tat, die Gott mit Christi Kreuz vollzogen hat, wodurch er alle, die an Christus glauben, in eine neue Welt versetzt, sie aus Sünde, Gesetz und Zorn herausgerissen hat.

Dem Geiste der Zeit nach ist diese göttliche Gnade indessen von Gott losgelöst und als eine selbstwirkende Hypostase gedacht. Dieses Phänomen ist an sich orientalisch, indem 'Gnade' als eine Kraft gedacht wird; das ist nicht mehr die nüchterne, persönliche Betrachtungsweise, die dem echten Hellenen so charakteristisch war. Diese Personifizierung ist in der Kaiserzeit mit einer großen Menge ursprünglich abstrakter Begriffe geschehen. Aber der Grund, auf dem die Hypostasierung erwächst, ist doch hellenisch.

Eine starke Verschiebung ins Psychologische haben wir bei den Schriftstellern konstatieren können, die von jüdischen Gedanken beeinflußt worden sind. 'Gnade' wird dann mit ἔλεος synonym und an der Sünde, die als Schuld gedacht wird, oder am Elend der Menschheit, aus dem Gott sie in seiner unaussprechlichen Güte errettet hat, orientiert. Die frische, stark aktive Religion des Heidenapostels — wohl eine Erbschaft der Propheten — hat dadurch ein anderes Gepräge bekommen. Gnade ist aus einem dynamischen ein essentielles Attribut geworden.

II.

Die 'helleniſtiſche' (orientaliſche) Gnadenvorſtellung.

A. Gnade als objektive, äußere Erſcheinung.

1. Kraft, Hypoſtaſe.

In dem Römerbrief, wenigſtens in den erſten Kapiteln des Briefes, ringt der Apoſtel um die Löſung des Problems: wie iſt es möglich, daß der ſündige Menſch das Heil erlangt? Im Grunde fragt er damit nicht nach der Erlöſung des Einzelnen. Für ihn führen die großen Probleme Weltereigniſſe, Weltgeſchichte herauf. Der Einzelne iſt nur der Teil eines unendlich Größeren, und was kümmern ſich die weltgeſchichtlichen Kämpfe um den Einzelnen? In dem großen Drama, das ſich in der Welt abſpielt oder eigentlich ſchon abgeſpielt hat, muß doch der Einzelne auf der einen oder auf der anderen Seite ſich befinden.

Es gab eine Zeit, in der alle Menſchen dem eiſernen Geſetze der Sünde, der Strafe, des Verderbens unterworfen waren; Röm. 5, 12 wird dieſe Geſchichte der Menſchheit geſchildert. Die Sünde iſt der alles beherrſchende Faktor, aus ihr kann man mit 'logiſcher' Konſequenz die folgende Entwicklung erklären (Röm. 5, 12—14).

Man hat gegen dieſe Darſtellung der pauliniſchen Gedanken angemerkt, daß ſie moderne Vorſtellungen in Paulus hineinlegt[1]; wer aber die ernſte Auseinanderſetzung des Apoſtels Röm. 5, 12 lieſt, kann m. E. nicht zweifeln. Paulus denkt eben ſo konkret, ſo realiſtiſch. Auch iſt er darin nicht ein einſamer Seher;

[1]) Torp in Teologisk Tidskrift, 1912, Heft 3.; vgl. auch Jew. Enc. Art. Saul of Tarsus, S. 163ff.

seiner ganzen Zeit war diese mechanische Beobachtungsweise eigentümlich[1].

Aber war bisher die Welt der Sünde und der Verbannung unterworfen, so ist es jetzt anders geworden. Gegen die alte, unbestritten herrschende Macht ist jetzt eine größere aufgetreten. Begann die frühere Kette mit Sünde, mit παράπτωμα, so die neue mit χάρισμα. Diese Vergleichung will Paulus V. 15 bringen. Und doch, das fließt sogleich ihm in die Feder und verdunkelt zum Teil den Ausdruck, die neue Reihe, diese, die mit χάρις beginnt, ihr leitendes Prinzip ist viel mächtiger als das der alten; sonst hätte die neue überhaupt nie aufkommen können, sonst wäre die ganze Welt immerfort der Sünde und der Verbannung unterworfen.

'Wenn dort durch den Fall des Einen die Unzähligen dem Tode erlegen sind, so hat sich die Gnade Gottes und das Gnadengeschenk des einen Menschen Jesus Christus über die Vielen verschwenderisch reich ergossen. Und nicht wie da, wo der Eine durch seine Sünde den Anlaß gab, verfährt die Gabe. Denn dort wurde die eine Sünde der Anlaß zu Verdammnis, hier aber führt die Gnade, obgleich sie viele Fehltritte vorfindet, zur Rechtfertigung. Und wenn durch jenen Einen der Tod zur Herrschaft gelangt ist, so müssen erst recht die, welche überreichliche Gnade und das Geschenk der Gerechtigkeit empfangen, ihre Königherrschaft im Leben führen durch den Einen, Jesus Christus.'

In wenigen knappen Worten hat Paulus seine ganze religiöse Weltanschauung mit diesen Sätzen zum Ausdruck gebracht. Der schroffe Dualismus des religiösen Genies hebt sich deutlich hervor. Es streiten in der Welt miteinander zwei feindliche 'Prinzipien', Sünde und Gnade, Vergeltung und Gnade. Und doch, wie ähnlich auch diese beiden, wenigstens der Form nach, einander sind, so verschieden sind sie, wenn wir die Kraft, mit der sie wirken, vergleichen. Das ist nicht anders zu erwarten. Denn die Kette Sünde—Vergeltung hebt mit dem Menschen an, mit seiner Sünde, die als unausweichliche Folge Vergeltung, Tod und Verdammung

[1]) Wetter, a. A., S. 82ff. u. a. Für den Unterschied zwischen antiker und moderner Psyche vgl. T. R. Glover, The conflict of religions in the early roman empire, London 1909, S. 100, 153, 231 u. a.

mit sich führt, die andere mit Gott, mit seiner χάρις; dort Mensch, hier Gott. Und daß Gott weit mehr als der Mensch vermag, ist dem religiösen Menschen selbstverständlich.

Das Prinzip, das Paulus hier als Gegensatz zu der Sünde aufstellt, nennt er V. 15 ἡ χάρις τοῦ θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ. In dieser ganzen Darstellung haben wir es nie mit einer Gesinnung Gottes oder des Menschen zu tun[1]; für Paulus spielt sich alles viel ernster, viel gewaltiger ab. Dafür spricht schon der Zusammenhang. Schon das Verbum paßt besser mit einer mehr realen, konkreten Bedeutung zusammen; auch das folgende ἡ δωρεά usw. spricht dafür; denn darin können wir doch nicht eine Gesinnung Gottes sehen, sondern etwas, was den Christen zuteil wird, eine wirkliche, konkrete 'Gabe'. Dann erweist sich also χάρις mit χάρισμα als synonym.

Der Parallelismus wird bezeichnenderweise nicht durchgeführt. Es wird die Aufmerksamkeit auf die Kraft der beiden streitenden 'Weltkräfte' gerichtet: Stark und furchtbar ist die Macht der Sünde und des Todes, noch stärker die der Gnade.[2] Gewöhnlich deutet man das πολλῷ μᾶλλον als 'um wie vieles gewisser'[3]; aber diese Deutung beachtet nicht die mechanische, ich wollte fast sagen physische Betrachtungsweise der ganzen Ausführung hier; m. E. will es

---

[1]) Zahn, z. St. Anm. spricht von der gnädigen Gesinnung des einen Menschen Jesus Christus ... die dieses Geschenk vermittelt hat. Zahn scheint also wie fast alle Exegeten ἐν χάριτι als 'gnädige Gesinnung' deuten zu wollen, und zwar obgleich es 'nichts anderes als eine attributive Näherbestimmung zu ἡ δωρεά sein kann!' So spricht er auch überall von 'Geschenk' o. ä., und auch seine folgende Ausführung zeigt, daß er stets an eine göttliche Gabe oder Kraft denkt; oder was könnte sonst die Gabe dieser gnädigen Gesinnung sein? Die Sünden?

[2]) Dies ist ganz charakteristisch für den Paulus' religiösen Heroismus. Philo z. B. zieht aus dem Vorhandensein der Sünde eben den entgegengesetzten Schluß de mund. op. 168: νυνὶ δὲ (seit der Ankunft der Sünde) αἱ ἀέναοι πηγαὶ τῶν τοῦ θεοῦ χαρίτων ἐπεσχέθησαν, ὅτε ἤρξατο κακία τὰς ἀρετὰς παρευημερεῖν, ἵνα μὴ ὡς ἀναξίοις χορηγῶσιν.

[3]) Zahn, z. St.: 'die überwiegende Sicherheit' u. a. Sanday and Headlam (Int. Cr. Com.): what we know of the character of God as displayed in Christ makes us more certain of the good result than of the evil.

nur das ἐπερίσσευσεν noch weiter verstärken, die unüberwindbare Kraft der Gnade hervorheben, und so das οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα V. 15a verteidigen.

Wie die Sünde und der Tod hier als selbständige, reale Kräfte, als Hypostasen auftreten, so auch die göttliche Gnade. Die drei Ausdrücke χάρισμα, χάρις τοῦ θεοῦ und δωρεὰ ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ geben alle sachlich derselben Vorstellung Ausdruck. χάρις τοῦ θεοῦ bedeutet für Paulus eine Gnade, die von Gott ausgeht, und dasselbe bedeutet der Genetiv: Jesu Christi. (ἡ δωρεὰ) ἐν χάριτι will nur näher erklären, worin die Gabe besteht; so auch die Konstruktion mit τῇ (dieses fehlt in einigen Minuskeln), wie die Einführung von ἄνθρωπος[1].

Die Verschiebung des Gedankens ist für Paulus sehr charakteristisch. Im Anfang schildert er die zwei großen Zeitalter der Welt, und zwar sucht er beide mit logischer Konsequenz aus ihren Prinzipien herzuleiten. Für die Zeit der Sünde wird dies auch ganz durchgeführt. Aber sobald Paulus von der Zeit der Gnade spricht, verläßt er die strenge Logik. Zwar stellt er anfänglich die 'Gnade' als die andere Hypostase dar, aber sein persönlicher Gottesbegriff muß sich jetzt einen Ausdruck suchen: er beginnt von einer den Christen geschenkten Gabe zu reden, einer Gabe, die viel reichlicher ist als die ganze Macht der Sünde.

Die ganze Ausführung hier scheint mir dafür zu sprechen, daß wir es nicht mit einer Anwendung von χάρις zu tun haben, der dem hypostasierten Gebrauch in den Inschriften parallel wäre, sondern mit einer Bedeutung von Macht, Kraft, welche orientalisch, nicht hellenisch ist. Wir fühlen χάρις nicht persönlich, nüchtern, sondern es ist hier etwas Mystisches, Reales, was 'erlebt' werden muß.

Vielleicht muß ich meine Ansicht ein wenig näher entwickeln. Der Hellene (wie auch wir moderne Menschen) versteht unter 'Gnade'

---

[1]) Lietzmann, z. St. meint daher, daß ἀνθρώπου nur in Gedanken an Adam hinzugefügt worden sei; vgl. Denney (Ex. Gr. T.): God's χάρις is showned in the gift of his son, Christ's in His undertaken in obedience to the Father of the painful work of our salvation, also die psychologische Bedeutung, was hier unmöglich ist.

einen Akt, wodurch der 'gnädige' Mensch einem anderen eine Wohltat erfahren läßt, und auch wenn diese 'Gnade' hypostasiert wird, handelt es sich doch fortwährend um irgendeine Beziehung von Person zu Person, die doch rein äußerlich ist. Das Innere des Menschen wird dadurch nicht verändert.

Der Orientale meint mit 'Gnade' etwas ganz anderes. Es ist eine mystische Kraft, die sich des Menschen bemächtigt, ihn in Beschlag nimmt und dadurch vollständig umschafft. Wenn Paulus nun hier von *χάρις* redet, meint er damit etwas Ähnliches: eine Kraft oder wie man es nennen will, die den Christen geschenkt worden ist, oder die mit ihnen wirkt, eine Kraft, die durch Christi Tod erschaffen oder in Wirksamkeit gesetzt worden ist.

Zwar kann man sagen, daß diese Energie den Menschen geschenkt wird — und das ist dem Hellenisten bei jeder Kraft etwas Selbstverständliches — aber doch bedeutet *χάρις* nicht Gunst, nicht Gnade, nicht eine Tat, sondern etwas Dynamisches. Wollte ich es durch den Begriff 'Gabe' zu verstehen suchen, bin ich der Möglichkeit beraubt, seinen Sinn zu fassen. Denn damit kommt ein reflektierter, nüchterner Gesichtspunkt herein, der dem Mystiker fremd ist; sucht er doch immer die Dinge eben durch ihre Unbegreiflichkeit zu begreifen. Es ist derselbe Unterschied, den ein alter Denker in der Antike zwischen *αἴσθησις* und *γνῶσις* konstatiert hat (Corp. Herm. X. 9): *γνῶσις δὲ αἰσθήσεως πολὺ διαφέρει αἴσθησις μὲν γὰρ γίνεται τοῦ ἐπικρατοῦντος, γνῶσις δέ ἐστιν ἐπιστήμης τὸ τέλος, ἐπιστήμη δὲ δῶρον τοῦ θεοῦ.*

Die Zweifel, welche diese Deutung vielleicht wachruft, werden durch die Fortsetzung des angeführten Verses bald behoben. V. 16 wird *χάρισμα* (wie *χάρις*) durch *δώρημα* ersetzt, ohne sachlichen Unterschied. Auch hier wird die Parallelisierung durch die Hervorhebung der überlegenen Kraft und Größe der Gnade gestört. Auch V. 17 bringt eine Vernachlässigung der konsequenten Vergleichung; in 17a ist *ὁ θάνατος* Subj., und wir hätten folglich in 17b *ἡ ζωή* als solches erwarten können. Statt dessen werden 'die Christen' eingeführt, und zwar als die Empfänger der überreichlichen Gnade und des Geschenkes der Gerechtigkeit; *ἡ δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης* bedeutet, daß sie gerecht gemacht werden[1], also

[1]) Vgl. Wetter, a. A. S. 166ff.

eine wirkliche, reale Gabe, nicht nur eine Freiſprechung, nicht nur ein Erlaſſen der Sünde[1]. Das iſt mit χάρις weit mehr der Fall. Die Chriſten bekommen von Gott dieſe Ausſtattung; ohne ſie gibt es kein wirkliches Chriſtentum; die aber damit ausgeſtattet ſind, ſind Könige im Reiche des Lebens, ſind aus dem Bereich des Todes und Verderbens in das meſſianiſche Reich, in das 'Leben' verſetzt.

In dies Schema der Weltentwicklung nun kann Paulus alles einfügen; zumal das Geſetz paßt hinein. Aber war das Geſetz ihm früher der Inbegriff des Göttlichen, wird es hier dem Widergöttlichen zugeteilt. Warum? Weil Paulus hier von Sünde und Vergeltung redet. So oft er zu dieſem Gedanken zurückkehrt, ſteht für ihn das Geſetz unlösbar mit der Sünde in Zuſammenhang: wo nicht Geſetz, da keine Sünde, wo Geſetz iſt, da treibt es die Sünde hervor. So auch hier.

Und doch hat Gott alles in ſeinen Dienſt genommen. 'Wo die Sünde ſo angewachſen war, iſt die Gnade noch reicher geworden: denn wie die Sünde geherrſcht hat im Tode, ſo ſollte die Gnade zur Herrſchaft gelangen durch Gerechtigkeit, zum ewigen Leben, durch Jeſus Chriſtus unſern Herrn.' Daß die oben erwähnten Ausdrücke ſynonym ſind, wird hier noch einmal beſtätigt; hier iſt es die χάρις, die als abſoluter Gegenſatz zur Sünde verwendet wird, und die hypoſtaſierte Verwendung als ſelbſtwirkende Kraft tritt gleichfalls wieder auf. Auch hier wird geſagt, daß ſie

[1]) Sanday and Headlam (Int. Cr. Com.): Every term here points to that gift of righteousness here described as something objective and external to the man himself, not wrought within him but coming to him, imputed not infused. It has its source in the overflow of God's free favor. Daß die χάρις wie die Rechtfertigung etwas dem Menſchen Äußeres ſei, ſoll nicht beſtritten werden; aber mir ſcheint auch die pſychologiſche Deutung: die Rechtfertigungserklärung infolge von Gottes überfließender Gnade, nicht das Richtige zu treffen. Schon das Verbum λαμβάνειν paßt nur zu einer realen, wirklichen Gabe, nicht zu einer Geſinnung Gottes. Vgl. auch den poſitiven Ausdruck ὑπακοή V. 19; ebenſo auch V. 18 δικαίωμα. — Zahn, z. St.: 'die in der Perſon und Geſchichte Chriſti erſchienene und als ein Geſchenk Gottes ſich darſtellende Gnade'. S. 280. 'Sie empfangen durch Chriſtus ſchon in der Gegenwart ihres Erdenlebens den Reichtum der Gnade Gottes und der Gabe der Gerechtigkeit. — Zahn ſelbſt kommt alſo in ſeiner Erklärung überall auf dieſe Bedeutung hinaus.

ihre Anhänger zum ewigen Leben führt. Und als Mittel wird die δικαιοσύνη genannt, die durchgreifende religiöse Neuschaffung, die Paulus bei jedem Christen voraussetzt (vgl. V. 17 ἡ δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης).

Wir können hier beobachten, wie wenig formelhaft ausgeprägt die paulinische Sprache ist. Für dieselbe Vorstellung wechseln die Ausdrücke mehrmals: χάρισμα, χάρις, δώρημα, δωρεὰ τῆς χάριτος usw. wollen alle demselben religiösen Gedanken einen Ausdruck verleihen, wenn auch das Ganze charakteristischerweise zwischen Hypostase und Gottesgabe schwankt[1]. Die Gedanken sind wenige, aber werden oft von neuem aufgenommen.

Wer von dem hellenischen Gnadengedanken ausgegangen ist, muß sogleich einen großen Unterschied herausfühlen. Wir sind jetzt auf einem ganz anderen Boden, wo andere Vorstellungen und Gedanken wachsen, wo man alles Geschehen in anderer Weise erklärt: es ist die hellenistische Gedankenwelt. Nun ist zwar wahr, daß die Hypostasierung der kaiserlichen Gnade — an sich schon eine Orientalisierung — ein Schritt in dieser Richtung ist: dadurch wird ja auch sie in die Sphäre der Kräfte und Mächte hineingezogen, die wir hier finden werden. So ist auch diese Beobachtung ein Ausdruck der allgemeinen Orientalisierung hellenischer Ideen, die ein Kennzeichen der Kaiserzeit ist. Aber sie ist nur eine Analogie, gewiß nicht eine Genealogie, die diesen Sprachgebrauch des Paulus erklären könnte.

Diese beiden Bedeutungen von Gnade lassen sich z. B. an dem Wort γνῶσις gut dartun. Die alte hellenische Bedeutung war 'Erkenntnis', in theoretischem, philosophischem Sinne. In diesem Sinne könnte man sagen, daß das Wort die Blüte des hellenischen Geistes repräsentiere. Aber wie anders finden wir es in der hellenistischen religiösen Sprache verwendet! Es bezeichnet jetzt die unmittelbare religiöse Gewißheit, das religiöse Erlebnis des Menschen, etwas was dem reflektierenden Verstand unerreichbar ist. Es ist das Ziel, das die Mysten der vielen religiösen Genossenschaften jener Zeit erstreben; vom Osten her kommend, hat diese Frömmigkeit die nüchterne römische Welt erobert. Und die grie-

[1]) Synonymität zwischen δῶρον und χάρις schon im klassischen Griechisch; vgl. Näpfe mit der Inschrift 'χάρις, δῶρον' oben S. 17, Anm. 1.

chische Sprache, die diese Frömmigkeit sich zu eigen machte, hat sie umgeformt und verwandelt.

Die Ursachen beginnt man immer klarer zu sehen. Es sind der religiöse Skeptizismus und die 'Aufklärung', der gewaltige Druck des Sternenkultus und der Fatumvorstellung, die den Boden so gut vorbereitet haben. Nur in der Mystik, in den tiefen Bewegungen des Herzens konnte man seine Rettung suchen.

Ein Glied dieser Religiosität ist *χάρις*. Auch sie ist von dieser neuen religiösen Bewegung erobert worden; die hellenische Bedeutung war, wie wir gesehen haben, ganz nüchtern und handgreiflich. Jetzt aber wird dies anders. 'Gnade' führt uns mit einmal in die mystisch-religiösen, dynamischen Vorstellungen der Zeit ein, wir sind auf den orientalischen (hellenistischen) Boden versetzt worden.

Auch wenn wir nicht in der glücklichen Lage wären, diese Bedeutung von anders her unzweifelhaft beweisen zu können, müssen wir sie hier postulieren. Und zwar liegt uns die hypostasierte Verwendung vor, wo 'Gnade' als eine kosmische Kraft, die in der Welt wirkt, gedacht ist; aber der Ton des mystischen Sinnes bleibt.

Diese Bedeutung findet sich zum Teil auch bei Philo. Zwar haben wir schon oben konstatieren können, daß er die hellenische kennt und benutzt, aber auch die von Kraft, Ausrüstung scheint ihm vertraut zu sein. So hören wir de migr. Abr. 183, daß Gott die bloße Güte sei . . . *χάριτας δὲ γεννῶσα, αἷς τὰ μὴ ὄντα εἰς γένεσιν ἄγουσα ἀνέφηνεν*, fromm sind die, die alles göttlichen Kräften zuschreiben, post. Caini 42 (*χάρισι ταῖς θείαις ἐπιγράφοντες*). La grace est souvent la puissance bienfaissante elle-même; la divinité populaire est assimilée a une puissance de la divinité suprême, suivant une méthode habituelle aux Stoïciens (*Χάρις* und *Δίκη* sind die abstrakten Götter der stoischen Mythologie).

Aber nicht nur in der Natur sind die göttlichen Charitinnen wirksam, sondern auch im Innern des Menschen, als Kräfte oder Tugenden, die ihm eingepflanzt, 'eingeregnet' sind, post. Caini 32, qu. deus sit. im. 155. Die *λόγοι* sind göttliche *χάριτες*, post.

Caini 143ff.; die *χάριτες* sind Gottes jungfräuliche Töchter (quest. in Ex. II 61, de mut. nom. 53) sie sind die drei Tugenden, die Gott den Menschen geschenkt (*χαρίζεσθαι*) hat oder die sich selber den Menschen geschenkt haben, de Abr. 54; *ἡ τοῦ ὄντος ἀγαθότης ἐστὶ πρεσβυτάτη τῶν ⟨θεοῦ δυνάμεων, τῶν⟩ χαρίτων* (qu. deus sit im. 108)[1]. Vgl. de conf. ling. 171, de Moses II 5.

Ohne diese göttliche Hilfe würde die menschliche Natur nie etwas Gutes fassen können (de mund. op. 23), ohne sie der Fromme nie das Gute erreichen können (leg. alleg. II. 32): *καὶ ἔμπαλιν ἔννοιάν τινος λαμβάνων αἰσχροῦ, ποτίμοις ἐννοίαις ἀπερρυψάμην ἐκεῖνο, θεοῦ τῇ ἑαυτοῦ χάριτι γλυκὺ νᾶμα ἀντὶ ἁλμυροῦ ἐπεισχέαντος τῇ ψυχῇ* (auch die Bedeutung von Kraft ist hier möglich) vgl. de mut. nom. 221, 141; qu. deus sit im. 5. Noch deutlicher ist de plant. 93: unter dem Geschaffenen gibt es nichts Vollkommenes, *ἐπ' αὐτῷ δ' ἔσθ' ὅτι χάριτι τοῦ αἰτίου προφαίνεσθαι, καρπὸς δὲ τὸ τὰς τοῦ θεοῦ διαιωνίζειν χάριτας καὶ ὀμβρούσας ἀπαύστως μηδέποτε λήγειν*; vgl. auch quest. in Gen. IV, S. 102, de cong. erud. gratia 38, qu. deus sit im. 155; 116 (zu beachten): ... mit allem Eifer den Gefallen deines Schöpfers zu gewinnen; wenn du es aber nicht kannst, weil dich die Größe der Forderung überwältigt, so gehe straks zu den Kräften Gottes und bitte sie, bis sie dich in das Land derer versetzen, die ihnen wohlgefallen (leg. alleg. II. 86, de proem. et poen. 117).

So sagt Philo denn auch oft, daß der Mensch der Gnade nicht würdig ist, und ebenso oft, daß sie nur dem Frommen zukommt (vgl. leg. alleg. III. 14); ein für Philo wohl typisches Ineinanderfließen der beiden Gedanken zeigt qu. deus sit im. 104—110; vgl. auch de Sampsone (S. 550 f.). Wir finden also schon hier das Schwanken zwischen Gnade und Selbstwirken, das später in der katholischen Kirche eine so große Rolle spielt[2].

Es ergibt sich also, daß 'Gnade' hier die Bedeutung von Kraft, Ausstattung haben muß. Wir haben sie schon mehrmals in verschiedenen Zusammenhängen festgestellt. 'Gnade' muß schon bei

[1]) Vgl. auch de mund. op. 23, de ebriet. 107, de profug. 141, de plant. 89 u. a.

[2]) Vgl. Bréhier, a. A. S. 278, Windisch, a. A. S. 17ff.

Philo die orientaliſche Bedeutung haben, hier aber in Plur. und Sing.: *χάριτες, ἀρεταί, λόγοι, δυνάμεις* uſw. ſind bei ihm ſynonyme oder wenigſtens verwandte Begriffe. Und in dieſer ſeiner Auffaſſung vom Heil ſtimmt er z. B. mit den hermetiſchen Schriften, ja überhaupt mit den helleniſtiſch-orientaliſchen Vorſtellungen davon ganz überein[1]. Dadurch iſt es auch ſehr ſchwierig, ja unmöglich, zwiſchen den mehr objektiven ſelbſtändigen Kräften und der mehr ſubjektiven Ausſtattung des Menſchen zu ſcheiden, der antiken Pſychologie fließen ſie ineinander. —

Aber zurück zu Paulus. Im Anfang von K. 6 im Röm. beantwortet der Apoſtel einen Einwand, der ihm allem Anſchein nach oft ins Geſicht geſchleudert wurde; er kehrt vielmals in ſeinen Briefen wieder. Man könnte aus ſeinen Worten (5, 20) ſchließen, daß wir nur in der Sünde zu verbleiben haben, damit ſich die Gnade vervielfältige. Für Paulus muß ein ſolcher Einwurf unverſtändlich ſein, weil er hier überall nicht pſychologiſch-ethiſch (wie ſeine Gegner?), ſondern phyſiſch-konkret, religiös (vgl. S. 37 u. ö.) denkt und folgert. Sind wir einmal dem Gebiete der Sünde entrückt, ſind wir von ihr geſtorben, dann haben wir ja nichts mehr mit ihr zu tun. Statt der Sünde iſt jetzt *χάρις, δικαιοσύνη, ζωή* das Lebenselement, in dem wir wandeln, deſſen Luft wir atmen. Der Apoſtel ſieht alles abſolut; das eine widerſpricht dem anderen. Der Chriſt kann nicht ſündigen. Die Tatſache, daß im wirklichen Leben des Chriſten die Sünde ſichtbar hervortritt, vermag dieſen ſeinen Glauben nicht zu erſchüttern[2] (vgl. Röm. 6, 14).

Paulus kann an dieſe neue Wirklichkeit ſo feſt glauben, weil es ihm nicht der Menſch iſt, der etwas Neues vorbringt, ſondern Gott. So oft wir den Blick auf den Menſchen richten, iſt nichts wie es ſein ſoll. Paulus aber blickt auf Gott, und daher zweifelt er nie. —

Wie hoch er dieſe Wirkſamkeit der göttlichen Gnade in dem Chriſten ſchätzt, ſagt er viele Male, 1. Kor. 15, 9 mit Worten, die in einfacher Hoheit kaum überboten werden können. 'Ich bin

[1]) Vgl. Windiſch, a. A. S. 89ff., Reitzenſtein oft in ſeinen oft zitierten Arbeiten. Vgl. beſonders charakteriſtiſch ein hermetiſches Fragment, Stobaios, Ecl. W. p. 273ff.

[2]) Vgl. Wetter, a. A. S. 180ff. u. a. oft.

der geringste unter den Aposteln, unwert des Apostelnamens, weil ich die Gemeinde Gottes verfolgt habe. Aber durch Gottes Gnade bin ich, was ich bin, und seine Gnade, die mit mir handelt ist nicht vergeblich gewesen, sondern viel mehr als sie alle habe ich gearbeitet, — nicht ich, sondern die Gnade Gottes mit mir!'

Er identifiziert sein schwaches Ich mit Gottes Kraft. Er ist von Gott in Beschlag genommen, es ist eigentlich nicht mehr er, sondern Gott, der hier wirkt[1]. Aber dies ist ihm nicht Demut, nicht eine 'Dämpfung des hohen Selbstgefühls'[2], sondern gerade der Gegenteil. Wie konkret und realistisch denkt sich Paulus diese Wirksamkeit der göttlichen χάρις! Daß χάρις in dieser Bemerkung nicht eine Gesinnung, nicht Gnade sein kann, geht aus dem Zusammenhang hervor, er denkt sie als eine konkrete, objektive, von Gott ausgehende Kraft, die sich des Menschen bemächtigt und in und mit ihm handelt (beachte ἡ χάρις σὺν ἐμοί). Nicht ich, sondern Gottes Gnade handelt mit mir. Und daher kann die Leistung eines Menschen so großartig sein, so wirklich übermenschlich.

Deutlich und mit der ihm eigenen religiösen Auffassung spricht der Apostel diesen Gedanken 2. Kor. aus. Er kommt bald am Anfang des Briefes auf das Amt des Apostels zu sprechen. Das Große, das Mächtige in diesem Amte ist, daß Gott es ist, der durch die Menschen handelt, nicht sie selber. In mannigfachen Variationen führt der Apostel diesen Gedanken von Kap. 3 an aus. Sehr

---

[1]) οὐκ ἐγὼ δὲ ἀλλὰ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ σὺν ἐμοί ist nur eine andere Formulierung von ἡ χάρις αὐτοῦ ἡ εἰς ἐμέ, V. 10. — Robertson and Plummer (Int. Cr. Com.): 'there were two who laboured, two cooperators, grace with himself' übersehen, daß in dem hellenistischen Griechisch der Artikel bei den nachfolgenden Attributen oft nicht zugesetzt wird; vgl. Moulton, A grammar of New Testament Greek[3], I, Prolegomena, Edinburgh 1908, S. 83f. So auch Bachmann (Zahn) S. 438, Anm. 1 (cf. 10, 18; 2. Kor. 9, 13; 1. Thess. 4, 16). Calvin hat das Richtige getroffen, auch wenn die Lesart ἡ σὺν ἐμοί nicht die richtige ist. Joh. Weiß (Meyer) schreibt ganz richtig: 'Die Gnade Gottes mit mir darf nicht als ein auf Spitzen gestellter Ausdruck für den 'concursus' göttlicher Gnade und menschlichen Willens gefaßt werden; Paulus will der Gnade alles Verdienst zuschreiben.' — Die Konstruktion ἡ χ. ἡ εἰς ἐμέ bedeutet an sich nicht, daß χάρις diese hellenistische Stellung hat; sie findet sich z. B. Inschr. Priene Nr. 112, 18 τῆς μὲν εἰς ἕνα χάριτος und 113, 14 ἡ εἰς τὴν πόλιν χάρις, hier also als Wohltat gegen ...

[2]) Bousset (S. N. T.).

ſcharf und prägnant wird die Formulierung 4, 7: Wir haben aber dieſen Schatz in tönernen Gefäßen, damit die überſchwengliche Kraft, die (aus uns heraus wirkt) Gottes ſei, nicht aus uns. Die tönernen Gefäße ſind, das iſt klar, die leibliche Hülle der Evangeliſten. Aber mit dem Schatz kann 'das Evangelium und ſeine *δόξα*'[1] wohl nicht gemeint ſein, wenigſtens nicht, wenn man *δόξα* in dem gewöhnlichen Sinne verſteht. Nur dann wäre dies der Fall, wenn *δόξα*[2] nicht nur eine blaſſe Hoheitsbezeichnung, ſondern eine konkrete Bezeichnung für göttliche Kraft ſein ſoll; dann fällt es aber mit der Umſchreibung von Bouſſet, (die er nicht begründet)| ſachlich zuſammen: eine überſchwengliche Kraft geiſtiger, perſönlicher, weltumſchaffender Energie[3]. Denn was Paulus hier meint, iſt nicht das Evangelium als Botſchaft, ſondern als werbende Macht, es iſt die Macht Gottes, die in ihm und durch ihn in der Welt wirkt. So, aber auch nur ſo kann man dem Zuſammenhang des Abſchnitts gerecht werden.

Nur ſo wird es auch verſtändlich, wie Paulus V. 7 plötzlich und ohne Vorbereitung von 'der Kraft' reden kann; er hat eigentlich ſchon von K. 3 an von dieſem Wirken Gottes, von der Kraft in ihm geredet. Aber am meiſten verſtändlich wird mit dieſer Deutung V. 7. Ebenſo wie er ſpäter zu demſelben Gedankengang zurückkehrt (12, 7 ff.), verkündet Paulus hier einerſeits das große Wirken Gottes durch die Apoſtel, anderſeits die Nichtigkeit dieſer Letzteren. Er zeigt, wie Gott in ſeiner Allmacht auch mit den gebrechlichſten Werkzeugen, ja gerade weil ſie ſo gebrechlich ſind, die größten Taten ausführt. So hat er ſelbſt die größten Widerwärtigkeiten gelitten, ja er 'trägt immerdar den Tod Jeſu an ſeinem Leibe umher', *ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ φανερωθῇ ἐν τῇ θνητῇ σαρκὶ ἡμῶν*. Noch ſchärfer wird der Kontraſt 4, 11 formuliert. V. 13 nennt er dieſe Kraft *πνεῦμα τῆς πίστεως* (nur ſo kann das plötzliche Auftreten von *πνεῦμα* verſtändlich werden); nur weil er ſie in ſich hat[4], 'redet' er, verkündigt er das Evangelium.

So haben wir denn hier noch einen neuen Ausdruck für dieſe

---

[1]) Wie Lietzmann, z. St.

[2]) Vgl. unten S. 132.

[3]) S. N. T.; für dieſe Bedeutung von *δόξα* vgl. unten S. 132.

[4]) So Bachmann (Zahn); Bouſſet (S. N. T.) kehrt die Wirklichkeit um.

göttliche Macht, die bei der Verbreitung des Evangeliums wirkt; hier wie oft nennt Paulus sie χάρις. Niemand kann hier mit psychologisierenden Versuchen das richtige Verständnis erschweren[1]. Diese 'Gnade' Gottes wirbt eigentlich die Proselyten für das Christentum. Um der Leser willen sind die Träger des Evangeliums so gering, so schwach, damit sie aus dem überwältigenden Erfolg dieser schwachen Menschen das Wirken des allmächtigen, souveränen Gottes sehen mögen, und dieser Gott sie dadurch zwinge, ihm ihren Dank zu bringen und dadurch zu seiner Verherrlichung beizutragen. —

Auch in einem anderen Zusammenhang bringt Paulus dieselben Gedanken zum Ausdruck; wenn er im 2. Kor. sich mit seinen Gegnern vergleicht, sich ihnen gegenüber rühmt, so kommt er auch auf das Hohe zu sprechen, das in seinen Gesichten und Offenbarungen lag. Aber auch hier ist nicht er es, sondern 'Gottes Gnade mit ihm'. Mitunter ist er fast versucht, dies zu vergessen. Aber 'damit ich mich der Fülle der Gesichte nicht überhebe, ward mir ein Dorn ins Fleisch gegeben, ein Satans-Engel, der mich mit Fäusten schlage, daß ich mich nicht überhebe. Deswegen habe ich dreimal den Herrn gebeten, er solle von mir ablassen. Und er hat mir geantwortet: Laß dir an meiner Gnade genügen; denn die Kraft vollendet sich in Schwachheit'.

Auch hier wird hervorgehoben, daß Gott es ist, der mit den Menschen wirkt, nicht der Mensch selbst. Wenn Paulus sich schwach, ja vielleicht von Gott gestraft, verworfen fühlt, dann hat er zu seinem Gott um Befreiung von der 'Strafe', von seiner Schwachheit gerufen. Gott aber hat ihm geantwortet: Laß dir an meiner

[1]) Allan Menzies, The second Epistle of the Apostle Paul to the Corinthians, London 1912, meint hier 'the divine grace of the Apostle's deliverance' zu finden. Diese Auslegung führt ihn zu der Behauptung, daß der Vers hier nicht am richtigen Platze sei. Das zeigt nur, wie wenig Menzies es vermag, den Gedankenbahnen des Heidenapostels zu folgen. — Vgl. Bachmann (Zahn): 'χάρις nicht die in der Rettung des Apostels aus Lebensgefahr, sondern die in der Ausbreitung des Heils durch das Evangelium und seine Prediger sich betätigende Gnade ... Bemerkenswert ist, wie die Gnade hier gleichsam in Ablösung von Gott, objektiviert und personifiziert, als ein Gott dienstbares, aber mit ihren Wirkungen Gott gleichsam selbständig gegenübertretendes Prinzip betrachtet wird'.

Gnade genügen. Laß dir damit genügen, daß meine Kraft, meine göttliche Energie in dir wirkt. So müssen wir auch hier χάρις fassen; sonst würde der folgende Satz sich allzu schlecht anschließen: Denn diese Kraft zeigt erst in Schwachheit ihre ganze Großartigkeit. ἡ χάρις von V. 9a wird also durch ἡ δύναμις aufgenommen, nur um einen mehr prägnanten Gegensatz zu ἀσθένεια deutlich zu markieren[1]. Um dessentwillen nämlich, fährt Paulus fort, rühmt er sich am liebsten seiner Schwächen; denn wenn er schwach ist, ist er stark[2].

Was uns hier paradox erscheint, ist ihm konkrete Wirklichkeit. Selbst ist er nichts (12, 11), Gott ist alles. In seinem ganzen Leben hat er diese Wahrheit verspürt. Er, der kranke, schwache Jude, ein Verachteter, der Prediger einer neuen Religion, er hat mit Gottes Botschaft die Welt durchmessen, er hat, als er seinen Brief an die Römer schrieb, das Christentum in der ganzen östlichen Welt gepredigt; dies Vermögen kann er sich nicht anders erklären als dadurch, daß Gottes Kraft es ist, die mit ihm wirkt; je schwächer er selber ist, desto gewaltiger kommt diese Gnade Gottes zum Vorschein.

Die χάρις ist also für Paulus eine δύναμις, eine Kraft, die das Leben der Christen beherrscht. Und in allen größeren, tieferen Bewegungen unter den Christen spürt er ihr Wirken. So z. B. schreibt er im 2. Kor., als er von den Sammlungen für die Armen in Jerusalem redet 9, 13 f.: 'Durch eure Bewährung in diesem Dienste werden sie (die Jerusalemer) Gott preisen wegen des Gehorsams eures Bekenntnisses zum Evangelium Christi. Und

---

1) Wie fest die Exegeten an der traditionellen Auffassung von der Bedeutung der Gnade hängen, zeigt z. B. Menzies, a. A. z. St.: The grace of Christ is the kindness, which prompted him to come from heaven to the salvation of men (2. Kor. 8, 9) ... When his trouble overtakes him he is to think of the divine kindness which has done so much for him and to him and to consider that when he has that (aber was?) he has every thing ... The power (9b) is a special thing; it is the energy which issnes from the grace of Christ (!) in the Apostles life. — Hier wenn je haben wir 'psychologisierende Auslegung', die sehr wenig mit der antiken Psyche in Kontakt steht. Vgl. auch Bachmann (Zahn).

2) Vgl. Philo, de Abr. 54, wo χάρις und δύναμις ohne jeden Unterschied wechseln, so auch anderswo oft. Vgl. oben S. 45ff.

im Gebet für euch bezeigen sie ihre Zuneigung zu euch wegen der überreichlichen Gnade Gottes (die sie) an euch (sehen)'[1]. Diese große Mildtätigkeit, die der Apostel unter den Korinthern sieht, muß, meint er, als eine besondere Einwirkung Gottes gedeutet werden. Durch die *δοκιμή*, die diese Dienstleistung ausmacht, wird Gott (sic!) gepriesen werden, die Christen müssen darin einen Ausfluß der überreichlichen Gnade Gottes sehen, die unter ihnen wirksam ist[2]). Mit dem Worte: Gott sei Dank für seine nicht genug zu rühmende Gabe! schließt Paulus diesen Hauptteil des Briefes ab.

Ein anderes Beispiel ist Röm. 7, 25, mit der Lesart von D E F G u. a. Diese Codices lesen nämlich, als Antwort auf die Frage: wer wird mich retten aus diesem Todesleibe? *ἡ χάρις τοῦ θεοῦ* (D E) oder *ἡ χάρις τοῦ κυρίου* (*διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν*)[3]. Diese Lesung ist zum mindesten weit verbreitet gewesen, und schon Irenäus setzt sie voraus; er erklärt uns auch die Auffassung der alten Kirche näher, die sich darin ausspricht (III. 20, 3) ... non a nobis sed a Deo est bonum salutis nostrae. Et iterum: Miser ego homo, quis me liberabit de corpore mortis hujus? Deinde infert liberatorem: Gratia Jesu Christi Domini nostri ....[4]. Hoc, quoniam non a nobis, sed a Dei (sic)

[1]) Vgl. dieselbe Wendung von *χάρις* Act. 11, 23.

[2]) Die klassische Konstruktion wäre *χάριν τοῦ θεοῦ τὴν ἐφ' ὑμῖν*.

[3]) Zahn, z. St. behandelt die verschiedenen Varianten ausführlich und zeigt, daß *χάρις τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* usw. wohl die ursprünglichste Lesart ist.

[4]) Wie hypostasenhaft die Gnade auftreten kann, können wir von Eusebius lernen, obwohl dieser etwas später ist (Eus. h. e. II. 14, 1 f). Er beschreibt, wie mit Simon Magus eine *πονηρὰ δύναμις* ihr Spiel trieb und fährt fort: *ὅμως δ' οὖν ἡ θεία καὶ ὑπερουράνιος χάρις τοῖς αὐτῆς συναιρομένη διακόνοις, δι' ἐπιφανείας αὐτῶν καὶ παρουσίας ἀναπτομένην τοῦ πονεροῦ τὴν φλόγα ᾗ τάχος ἐσβέννυ, ταπεινοῦσα δι' αὐτῶν καὶ καθαιροῦσα πᾶν ὕψωμα ἐπαιρόμενον κατὰ τῆς γνώσεως τοῦ θεοῦ*. Es wird also dargestellt, wie die göttliche, himmlische 'Gnade' gegen die 'böse Kraft', die in Simon ist, kämpft. Ist hier auch die Hypostasierung weiter ausgebildet als bei Paulus, so ist dieselbe Tendenz auch bei ihm zu finden. Vgl. auch ein jüdisches Fragment, wo der Magier sagt *ἐγώ εἰμι ἡ χάρις τοῦ Αἰῶνος* P. Lond. I. 46, 156. Pistis Sophia 82, 16 wird es zu Jesus gesagt: Du bist die 'Gnade', der du gesandt bist aus den Örtern der Höhe durch Deinen Vater. Vgl. Jr. I. 29, 2 u. a. gnostische Spekulationen. Eus. h. e. V. 1, 6 u. a. vgl. unten S. 70.

adjumento habuimus salvari. Und auch in dem folgenden wird darauf Gewicht gelegt, daß Gott es ist, der uns Menschen errettet, und zwar durch seine Menschwerdung (vgl. III. 21, 1 *ὁ θεὸς οὖν ἄνθρωπος ἐγένετο καὶ αὐτὸς κύριος ἔσωσεν ἡμᾶς*). Es ist also in diesem Zusammenhang nicht von einer Barmherzigkeit Gottes die Rede, sondern eben wie wir es vorher bei Paulus haben beobachten können, von einem Handeln der göttlichen Energie mit den Menschen, und zwar ist dieses Handeln als Hypostase gedacht, ganz wie wir auch im Judentum den Begriff hypostasiert gefunden haben — obgleich auch hier die mehr hellenische Bedeutung (aber nur bei Paulus) nicht ausgeschlossen werden kann: die hypostasierte 'Gnade' Gottes, seine Huld gegen die Menschen. Aber dann ist der Zusatz *τοῦ θεοῦ διὰ Ἰ. Χρ.* von einem auffallend formelhaften Charakter.

In dieser 'orientalischen' Weise ist wohl auch 2. Thess. 1, 12 am einfachsten zu erklären. Paulus hat hier davon gesprochen, wie die Bösen dem ewigen Verderben anheimfallen werden, wie sie nicht das Angesicht des Herrn sehen dürfen; aber in den Christen wird der kommende Herr verherrlicht werden. Und nun fährt er fort, wie er immer für sie betet, daß sie zu diesen Auserwählten gehören mögen; aber wenn sie auserwählt sind, muß der Herr mit ihnen wirken, aus eigener Kraft können sie nichts tun. Der ganze Abschnitt ist sozusagen in einem Atem gesprochen, alle diese Gedanken bedingen einander und sind nur verschiedene Ausdrücke derselben Tatsache[1]. Am Schluß des ganzen Abschnitts aber fügt Paulus — für seinen Stil sehr bezeichnend — ein *κατὰ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ*[2] hinzu.

Der Unterschied ist nicht zu verkennen. Bei Paulus ist alles mehr religiös orientiert, mehr gewaltig, mehr paradox. Gott handelt souverän, und wenn er handelt, kann niemand widerstehen. Ein Kampf mit ihm ist unmöglich. In der nachpaulinischen Zeit dagegen ist 'Gnade' nur eine Hilfe, eine Macht (neben anderen) im Inneren des Menschen, die mit den satanischen Kräften kämpft. Die Verschiebung ist für den schwächeren Glauben der späteren Zeit charakteristisch. Vgl. auch Eus. h. e. III. 37, 3, wo wir die Begriffe *χάρις, πνεῦμα, δύναμις* zusammengestellt finden; obs. *σὺν τῇ ἐκ τοῦ θεοῦ χάριτι καὶ συνεργίᾳ.*

[1]) Vgl. Wetter, a. A. S. 142ff.

[2]) v. Dobschütz (Meyer) meint, daß hier nur von einer Person die Rede sein kann, nämlich dem Gott und Herrn Jesus; vorher haben wir doch

Ihm bedeutet dieser Zusatz das Prinzip, nach dem sich alles vollziehen wird[1]. Diese in der Welt wirkende Gnade Gottes leitet die Frommen und beherrscht ihr Leben. Das Fehlen dieser χάρις bringt die Ungläubigen zum ewigen Tode[2]. Psychologisch gesehen ist also für Paulus die religiöse Grundstimmung im Menschen das Entscheidende: wer sie hat, der hat damit alles, was Religion gibt. Wer sie nicht hat, dem sind alle Güter versagt, die sie gewähren kann.

Daß Paulus überall hier die hellenistische Bedeutung der

---

nur von Gottes Gnade gehört. Doch läßt der hellenistische Sprachgebrauch die Möglichkeit offen, daß zwei Personen gemeint sind; vgl. Moulton, a. A. S. 84; für die Konstruktion mit κατά vgl. Röm. 8, 4ff.; 12, 6; 1. Kor. 12, 8 u. a. — Aber ich kann den Eindruck nicht unterdrücken, daß der allgemeine Charakter der Stelle teilweise verschieden ist.

[1]) Der Ausdruck steht hier in sehr formelhafter Anwendung, vgl. z. B. das in den mittelalterlichen Perikopengebeten stets wiederkehrende 'durch J. Chr., unsern Herrn'. Vgl. diesen Gedanken deutlich ausgeführt Jr. I. 23, 3. — κατὰ χάριν steht hier wie sonst oft κατὰ δύναμιν, vgl. z. B. Eph. 3, 7; 20; Kol. 1, 29; 2. Tim. 1, 8 und oben S. 51 Anm. 4.

[2]) Die meisten Kommentatoren ziehen κατὰ τὴν χάριν nur zum letzten Satze, m. E. aber ohne einen guten Sinn zu erhalten. — Vgl. zuletzt J. E. Frame, The Epistles of St. Paul to the Thessalonians (Int. Cr. Com.) Edinburgh 1912: The glorification for which prayer is made, is in accordance with the divine favour (1. Thess. 1, 1) of . . ., vgl. auch S. 71: χάρις is the favour of God, by which he acquits all sinners, Jews and Gentils, solely on the principal of faith and grants them freedom from the power of sin and newness of life in Christ or the Spirit. Aber wie stimmen diese beiden Erklärungen miteinander? Und wenn die oft bei Paulus verwendete Bedeutung, die wir oben gefunden haben, hier vorläge, wie stimmt damit die futurale Fassung des ganzen Abschnittes? — Eine andere Bedeutung, die von Güte, Barmherzigkeit einer Gesinnung Gottes, nicht einer göttlichen Tat (vgl. 1. Clem. 50, 3) meinen mehrere Exegeten hier zu finden: z. B. Moffat (Ex. Gr. T.): the idea is the merciful favour of God, to the exclusion of human merit (vgl. auch Wohlenberg (Zahn). Es ist wirklich interessant, zu sehen, wieviel alle diese aus dem Worte 'herauslesen' können.

Die oben vertretene Auffassung findet sich z. B. bei Stewart, D. B., Art. Grace. Eine Analogie mit 2. Kor. 4, 15; 6, 1 liegt teilweise vor, obgleich dort mehr von einer Macht die Rede ist, die allmählich in den Christen wirkt, die zuletzt zu der Freisprechung des Menschen im Gerichte und zum ewigen Leben usw. führen wird, also eine Art 'gratia infusa' der katholischen Kirche. B. Weiß nennt χάρις hier 'the operative principle of salvation'.

'Gnade' vorausſetzt, iſt wahrſcheinlich, wie auch daß ſeine Gedanken hier in dieſen Bahnen wandern. Aber das hindert nicht, daß er ſeine religiöſe Grundauffaſſung durch dieſe übernommene Terminologie deutlich ausſprechen kann. So hören wir auch unter dieſen Vorſtellungen ſeine heroiſche, eſchatologiſche Auffaſſung vom Heil heraus; dieſe 'Gnade' hat uns errettet, aus der Gewalt der εἱμαρμένη und des Zornes herausgeriſſen; ſie iſt es, die unſer ganzes Leben beherrſcht.

Dagegen hören wir nie, daß dieſe Gnade uns hülfe, daß ſie eine Kraft wäre, die uns durchſäuerte, die alſo in dieſer Hinſicht von dem eigentlichen Selbſt des Chriſten verſchieden wäre. 'Gnade' bleibt immer bei Paulus ein durch und durch religiöſer Terminus einer abſoluten Betrachtung der Religion.

So erklärt es ſich auch, daß χάρις mit Worten wie πνεῦμα, πίστις, δικαιοσύνη θεοῦ uſw. wechſeln kann, und daher mit ihnen ſynonym ſein muß, wodurch alſo der myſtiſche, orientaliſche Sinn des Wortes noch ſtärker betont wird. Das wäre nicht möglich, wenn hier eine (auch hypoſtaſierte) Anwendung des Wortes Gnade (= Huld des Kaiſers) vorläge.

Die pauliniſche Religion iſt alſo darin mit den tiefer religiöſen Gedanken ihrer Zeit eins, daß ſie ſich mit Kräften und Stoffen, die das Weſen der Religion ausmachen, beſchäftigt. Das wird uns um ſo klarer, je mehr wir in ſie eindringen.

Wir haben ſchon erfahren müſſen, wie ſchwer es iſt, ein Wort in ſeiner Bedeutung feſtzulegen. Die Schwierigkeit ſteigert ſich, wenn ein altes Wort mit neuem Inhalt erfüllt wird. Das Wort bleibt doch immer nur eine Scheidemünze. Schon vor Paulus iſt ohne Zweifel die helleniſche wie die orientaliſche Bedeutung, wenn auch die letztere doch nur in orientaliſch beeinflußten Kreiſen, gang und gäbe geweſen. Ferner wird ein Wort bei jedem Gebrauch in der einen oder anderen Weiſe perſönlich gefärbt; und der Satzinhalt gibt dem einzelnen Wort die Bedeutung. So möge man unſere Ausführungen als einen Verſuch aufnehmen, die Sphäre zu zeichnen, zu der die Vorſtellungen von der 'Gnade' gehören. Nur in wiſſenſchaftlichem Gebrauch begegnen ſich die Definitionen einwandfrei, nicht in der Sprache des gemeinen Mannes

und noch weniger in der des Predigers, der mit seinem Wort unaussagbare Wahrheiten zu decken hat.

Die hypostasierte Vorstellung der Gnade gewann dem ganzen Geiste der Zeit nach um so mehr Intensität, je mehr das Christentum sich in der hellenistischen Welt verbreitete. Von einer geradlinigen Entwicklung ist aber nicht zu reden. Im Grunde ist die 'Gnade' schon bei Paulus in einem Maße verselbständigt worden, das kaum gesteigert werden konnte. Die Entwicklung hat daher, wie wir sehen werden, andere Bahnen eingeschlagen.

Wie hypostasiert der Begriff auch den nachpaulinischen Christen war, zeigt Tit. 2, 11: 'Denn erschienen ist die Gnade, die allen Menschen das Heil bringt, uns anleitend, so daß wir gottloses Leben und weltliche Lüste verleugnen und züchtig, gerecht und fromm leben'. Schon das Verbum zeigt uns, daß wir hier mit einer Art Personifizierung zu tun haben[1]. Aber eigentümlicher sind die Attribute, die hier der *χάρις* beigelegt werden[2], z. B. das *σωτήριον*. In diesem Wort liegt eine ganz andere Auffassung vom Heil als Paulus sie hatte. Der Aorist des Verbums[3] könnte unsere Gedanken auf mehr geschichtliche Bahnen lenken, aber die sogleich folgenden Part. Präs. zeigen, was gemeint ist: nicht ein plötzliches, mächtiges Eingreifen Gottes, sondern das stille, stetige Wirken einer in der Kirche allezeit wirksamen Gnade, die die Christen erzieht[4], sie von ihren Sünden entwöhnt und sie lehrt, züchtig, gerecht und fromm (alles typische hellenistische Religionsgedanken) zu leben[5], für gute Werke zu eifern (V. 14)

[1]) Als gute Parallelen können Oden Salomos 33, 1 und 34, 6 genannt werden; dafür vgl. unten S. 59ff. — Wie konfus dies Thema von *χάρις* bisweilen behandelt werden kann, vgl. White (Ex. Gr. T.) z. Tit. 2, 11. — Wendland, a. Art. Z. f. nt. W. 1904 will hier einen terminus technicus des Kaiserkultus finden, aber obgleich die Sprache daran erinnert, sind die Gedanken doch ganz andere.

[2]) *σωτήριον* kommt sonst nie im N. T. oder den apostolischen Vätern vor, in Justin nur Dial. 24, 1 *αἵματι σωτηρίῳ πεπιστεύκαμεν*. — Vgl. Corp. Herm. X. 15: *τοῦτο μόνον σωτήριον ἀνθρώπῳ ἐστίν, ἡ γνῶσις τοῦ θεοῦ; αὕτη εἰς τὸν Ὄλυμπόν ἐστιν ἀνάβασις;* vgl. auch XVIII. 14.

[3]) Für die Vorstellung von *ἐπιφανεῖα* vgl. oben S. 32, Anm. 1.

[4]) So richtig Wohlenberg (Zahn) zur Bedeutung von *παιδεύουσα*.

[5]) In dieser Bedeutung findet sich *χάρις (χάριτες)* nicht selten bei Philo, vgl. de plant. 93: *ἐν μηδενὶ τῶν ἐν γενέσει τέλειον εὑρίσκεσθαι, ἐπ' αὐτῷ δ'*

und zuletzt den Lohn dafür in der mächtigen Paruſie Jeſu zu erhalten.

Wer religiöſe Differenzen auch nur entfernt empfindet, muß ſogleich den Unterſchied zwiſchen dem Verfaſſer dieſes Briefes und dem großen Heidenapoſtel empfinden. Die von beiden benutzten Vorſtellungen ſind zwar dieſelben: beide glauben an das Wirken der Mächte und Kräfte in der Religion, und ſchreiben das ganze religiöſe Leben ſolcher Wirkſamkeit zu. Und doch, wie groß iſt der Unterſchied! Paulus hat die mächtige, dramatiſche, eſchatologiſche Auffaſſung vom Heil; von einer Entwicklung oder Erziehung weiß er eigentlich nichts. Ihm iſt auch das Weſentliche ſchon geſchehen; die Chriſten haben eigentlich ſchon alles, was ſie jemals haben werden.

Hier dagegen iſt die Gnade ein erzieheriſches Prinzip[1], das die Entwicklung der Chriſten in die rechte Richtung leiten wird. Die Gnade hat ſomit die Aufgabe, die Chriſten allmählich mit ihrer Kraft zu durchdringen, ſo daß ſie für das große Gericht vorbereitet ſind, wo die 'guten Werke' den gebührenden Lohn erhalten werden (V. 13); die Gnade iſt eigentlich nur eine Hilfe des Menſchen. Dieſe Auffaſſung erinnert ſtark an die Philos u. a.

Auch 2. Tim. werden wir auf dieſe in der Welt wirkende, ſie umſchaffende Kraft hingewieſen. Mit der dieſen Briefen eigentümlichen Manier werden im erſten Kap. eine Reihe von Gedanken miteinander vermengt, ſo daß wir uns bald in pauliniſchen, bald in ganz anderen Gedankengängen befinden.

So heißt es 1, 9 ff.: ... 'in der Kraft Gottes, der uns errettet und berufen hat mit heiliger Berufung, nicht wegen unſrer Werke, ſondern nach ſeinem Vorſatz und ſeiner Gnade, die uns in Jeſus Chriſtus von ewigen Zeiten geſchenkt, nun aber enthüllt iſt durch die Erſcheinung unſres Heilandes Chriſtus Jeſus (*φανερωθεῖσαν*

ἔσθ' ὅτι χάρισι τοῦ αἰτίου προφαίνεσθαι· καρπὸς δὲ τὸ τὰς τοῦ θεοῦ διαιωνίζειν χάριτας καὶ ὄμβρουσας ἀπαύστως μηδέποτε λήγειν, vgl. oben S. 45, daß der Menſch nicht ohne Gottes *χάριτες* das Heil erlangen kann, vgl. auch oben S. 15.

[1]) Beachte *παιδεύουσα ἡμᾶς*. Die Kirchenlehrer haben 'Gnade' hier auf die Enſarkoſis bezogen. H. J. Holtzmann (Paſtoralbriefe) meint, daß dies zu eng gefaßt ſei, worin ich ihm nicht beiſtimmen kann.

δὲ νῦν διὰ τῆς ἐπιφανείας τοῦ σωτῆρος ἡμῶν), der den Tod seiner Macht beraubt hat und Leben und unvergängliches Wesen ans Licht gebracht hat durch das Evangelium, für das ich zum Herold und Apostel bestellt bin.' — Mit einer der Form nach musterhaften paulinischen Terminologie hat der Verfasser hier ein wirkliches Chaos von Gedanken geschaffen.

Zunächst scheint es, daß wir es mit dem Gedanken von Gottes Gnadenwahl zu tun haben. Allerdings ist die Koordinierung von πρόθεσις und χάρις (in hellenischem Sinne) ein Merkmal späterer Zeit, da hier die psychologische Seite ganz eigentümlich betont wird (κατά), an Stelle des paulinischen absoluten κατὰ χάριν. Aber jedenfalls wird dieser Gedanke sogleich verlassen; denn τὴν δοθεῖσαν kann nur von einer (realen) Gabe ausgesagt werden. Es handelt sich um eine Gabe, die den Christen latent schon vor ewigen Zeiten gegeben war, die aber jetzt durch die Ankunft Jesu (man beachte den Terminus ἐπιφάνεια[1], offenbar geworden ist: um das Heil, die Errettung, die aber wohl als eine in der Welt wirkende Kraft gedacht ist. (Für die Bedeutung Heil vgl. unten S. 72 ff.) Diese Bedeutung wird durch die zunächst folgenden Worte sehr wahrscheinlich gemacht: er hat den Tod vernichtet und Leben und Unvergänglichkeit ans Licht gebracht. Es folgt wieder ein ganz neuer Gedanke: die Teilnahme an der Errettung wird durch die Predigt des Evangeliums verbreitet[2] (vgl. 1. Jh. 1, 1; 2). Der Unterschied zwischen Paulus und dem Verfasser von 2. Tim. ist erheblich. Für Paulus ist das Große schon geschehen, er übersieht mit heroischer Freiheit die Widersprüche der Wirklichkeit, und meint, daß für die Christen die messianische Zeit da sei.

---

1) Vgl. oben S. 32 Anm. 1.

2) Holtzmann, a. A., z. St., S. 390 deutet zuerst χάρις als Bezeichnung des Wesens der πρόθεσις; später sagt er: Paulus und der hier speziell nachwirkende Autor ad Ephesios sprechen von einer χάρις δοθεῖσα bald allgemein von der charismatischen, bald speziell von apostolischer Begabung. Beide Bedeutungen erscheinen ihm unmöglich; δοθεῖσαν sei eine Reminiszenz johanneischer Sprache (Jh. 17, 24); erst mit V. 10 fange die zeitliche Betrachtung an. — Wohlenberg denkt an das sog. Protevangelium Gen. 3, 15: Schon damals ist die Gnade den Menschen nicht bloß bestimmt, sondern geschenkt worden, indem ihnen Jesus geschenkt wurde — Spekulationen, die wohl kaum bekämpft zu werden verdienen.

Hier wird aber von einer errettenden Kraft geſprochen, die zwar von ewigen Zeiten her exiſtiert, aber erſt jetzt zur Rettung der Menſchheit ſich auf Erden offenbart hat. Zwar gehen die Genetive καταργήσαντος und φωτίσαντος grammatiſch auf Jeſus Chriſtus zurück (vgl. Ign. Eph. 17, 2 und Pistis Sophia 82, 16), aber dem ganzen Gedankengang zufolge handelt es ſich darum, daß durch Jeſu Menſchwerdung neue Kräfte hienieden zu wirken beginnen. Mit pathetiſcher Sprache läßt der Verfaſſer uns hier von ihren Taten hören. φανερωθεῖσαν von χάρις ausgeſagt, iſt daher ganz parallel mit dem oben behandelten Tit. 2, 11.

Dieſer Gedanke iſt, wie wir jetzt ſehen werden, der ganzen früheren chriſtlichen Kirche je mehr vertraut und in um ſo höherem Grade, je mehr ſie vom helleniſtiſchen Geiſt durchdrungen worden war. Es lag der ganzen helleniſtiſchen Denkweiſe zu nahe, Jeſu Bedeutung eben in dieſer Weiſe zu charakteriſieren. Dieſe Kraft wird als werbend in der Welt vorgeſtellt, aber zugleich oft ausgeſprochen, daß die Chriſten an ihr teil haben; vielleicht geht das Wort δύναμις darauf hin (V. 8), vielleicht auch der Ausdruck δοθεῖσαν, Termini, die uns ohne weiteres an die 'gratia infusa' der katholiſchen Kirche erinnern. Eine Fülle von Gedanken iſt alſo hier vermiſcht und verſchmolzen.

Es iſt zwar nur der erſte, ſchwache Anfang einer Linie, die bald in den zahlreichen Sekten der gnoſtiſchen Chriſten ſo üppig florieren, und die in einer anderen Geſtalt und mit Betonung anderer Seiten in die Lehre und noch mehr Praxis der katholiſchen Kirche verſchwinden ſollte. Daß dieſer Anfang aber gemacht iſt, unterliegt keinem Zweifel.

Durch andere Dokumente der erſten chriſtlichen Frömmigkeit wird dies beſtätigt. Ich meine die ſog. Oden Salomos. Zwar iſt der Streit noch nicht verſtummt, ob dieſe Oden chriſtlich, jüdiſch, gnoſtiſch, montaniſtiſch uſw. ſind; aber als Zeugniſſe der Frömmigkeit in der Kaiſerzeit haben ſie jedenfalls Geltung. Sie ſollen uns als Vergleichsmaterial dienen.

Auch wenn ſie nicht in chriſtlichen Gemeinden entſtanden ſein ſollten, ſo ſind ſie doch, wie Harnack mit Recht betont, in der älteſten Kirche verwendet, bei gottesdienſtlichen Zuſammenkünften oder bei anderen kultiſchen Gelegenheiten geſungen, und

haben gewiß dabei in manchem eine christliche Umformung durchgemacht.

Wie sich dies nun auch verhalten mag: die Oden, die wohl schon im 2. Jahrhundert in der Kirche vorhanden waren, geben uns einen Eindruck von sehr früher christlicher Denkweise und sind so eines unserer interessantesten Dokumente des ältesten Christentums. Was haben nun diese von 'der Gnade' zu sagen?

Aufs engste berührt sich mit Tit. 2, 11 Ode 33, 1: Again grace hastened and left corruption, and it descended in Him to make it harmless; and He destroyed perdition from before Him, and devasted all its order . . . V. 6. O ye sons of men, return ye, and ye daughters of men, come ye and forsake the ways of that corruption and draw near unto me, and I will enter into you, and will bring you forth from perdition, and make you wise in the ways of truth: that you be not destroyed nor perish: hear me and be redeemed. For the grace of God I am telling among you: and by my means you shall be redeemed and become blessed. I am your judge; and they who have put me on shall not be injured; but they shall possess the new world that is incorrupt.

Bernard[1] meint, es sei mit diesen Worten Christi Sieg im Hades gemeint; 'left corruption' scheint er mit 'saw no corruption' zu deuten. Ist dies aber, wie auch mir scheint, richtig, so bin ich mehr geneigt, hier die Vorstellung auf die ἐπιφάνεια der Gnade (Christi) auf die Erde zu beziehen. Zu der ganzen Vorstellung ist z. B. Jr. I, 30, 13 zu vergleichen. Die Gnade stieg in Jesus hernieder, um die Sünde der Welt durch ihn zu vernichten. Daß V. 6—11 die Kirche reden soll, scheint daher nicht richtig zu sein; m. E. ist überall die Gnade, und zwar als göttliche Hypostase, Subjekt. Die Gnade will sich in die Menschen senken, damit sie das Böse verlassen, damit sie errettet sein und nicht der Vernichtung anheimfallen. In logischer

[1]) J. H. Bernard, The Odes of Salomon, T. a. St. VIII. 3, Cambridge 1912, S. 117. — Ich folge hier seiner Übersetzung, teils weil sie die neueste ist, teils auch weil sie mir die Stimmung besser als die deutschen wiederzugeben scheint.

Folge heißt es weiter: ich bin euer Richter[1]; wer mich angezogen hat, dem wird nichts ſchaden, er wird aber die neue Welt beſitzen[2].

Iſt dieſe Deutung richtig, ſo iſt der Gedankengang der Ode ſehr leicht zu verſtehen. Er iſt ganz Tit. 2, 11—14 parallel[3]. Auch dort wird Jeſu Erſcheinung auf Erden dieſe alles beherrſchende Bedeutung zugeſchrieben, auch hier iſt ſie der Anfang des Konfliktes zwiſchen Sittlichkeit und Unſittlichkeit, der Anfang der Möglichkeit, ein ſittliches Leben zu führen, auch hier wird als letztes Ziel das Leben, die neue Welt hervorgehoben und für die Teilnahme an dieſer neuen Welt ein ſittliches Leben nachdrücklich gefordert.

Dasſelbe iſt auch die Abſicht in Ode 34, 5 ff.: The likeness of what is below is that which is above; for everything is above: what is below is nothing but the imagination of those that are without knowledge[4]. Grace has been revealed for your salvation. Believe and live and be saved. Hallelujah. Auch hiermit wird geſagt, daß ein Eingreifen vom Himmel her nötig war, um die Welt zu erretten. Die ganze Welt war 'ohne Erkenntnis', war 'nichts', war Einbildung; nur im Himmel gab es Realität. Und im Anſchluß daran heißt es: Gnade iſt geoffenbart, um eurer Errettung willen. Glaubet, lebet, ſeid errettet — alles das ſchließt ſich jetzt ausgezeichnet an: es wird

1) Bernard führt hier als Parallele Jh. 5, 27, Mt. 25, 31 ff. an, aber m. E. ſind die Parallelen nicht dort zu finden, ſondern in Worten wie Jh. 3, 18; 36 und dgl. Vgl. Jh. 7, 17; 14, 23 Corp. Herm. I, 22 ff. und I, 28.

2) Adolf Harnack, Ein jüdiſch-chriſtliches Pſalmbuch aus dem erſten Jahrhundert, Leipzig 1910 (T. u. U. Ser. 3 V, 35) will hier an die Bedeutung von ἡ χάρις bei Paulus und Johannes erinnern, fügt jedoch hinzu: 'aber unſere Ode iſt nicht chriſtlich'. Dieſe letzte Einwendung ſcheint mir nicht viel zu bedeuten. Aber was hier an Paulus erinnert, verſtehe ich nicht, wenn Harnack nicht eben die Paſtoralbriefe im Auge hat.

3) Vgl. auch Act. Andr. 18 ἀλλ' ὅτε τῆς χάριτος μυστήριον ἐξήφθη, καὶ ἡ βουλὴ τῆς ἀναπαύσεως ἐφανερώθη, καὶ τὸ τοῦ λόγου φῶς ἐδείχθη. —

4) Für die Deutung dieſer Worte, vgl. Bernard, der gewiß (gegen Harnack) hier das Richtige getroffen hat. — Genaue Parallelen bieten hermetiſche Sprüche wie οὐδὲν ἐν σώματι ἀληθές, ἐν ἀσωμάτῳ τὸ πᾶν ἀψευδές (Stobaios, Ekl. I, p. 275, 18), οὐδὲν ἐν οὐρανῷ δοῦλον, οὐδὲν ἐπὶ γῆς ἐλεύθερον (276, 5) οὐδὲν ἄγνωστον ἐν οὐρανῷ, οὐδὲν γνώριμον ἐπὶ τῆς γῆς (276, 6) u. a.

nur mit verschiedenen Worten gesagt, daß man die Gnade in sich aufnehmen, von diesen religiösen Kräften sich füllen lassen müsse, um so des ewigen Lebens gewiß zu werden. Vgl. auch Unb. altgn. W. c. 8 (S. 344, Z. 32 ff.).

Auch Ign. Eph. 16—18 spricht wohl von diesem den Menschen von Gott gesandten Heil, und zwar als von einer Kraft, einer geistigen Potenz, die in der Welt wirksam sei. Der Verfasser warnt zuerst davor, selbst Irrlehrer zu sein oder auf solche zu hören, und zwar in folgenden Worten: *εἰ οὖν οἱ κατὰ σάρκα ταῦτα πράσσοντες ἀπέθανον, πόσῳ μᾶλλον, ἐάν τις πίστιν θεοῦ ἐν κακῇ διδασκαλίᾳ φθείρῃ, ὑπὲρ ἧς Ἰησοῦς Χριστὸς ἐσταυρώθη.* Solch ein Mensch hat sich selbst verunreinigt und geht zum nie erlöschenden Feuer, ebenso auch wer auf ihn hört. Daher nahm der Herr myron auf sein Haupt, damit er der Kirche Unvergänglichkeit einhauche (vgl. Ign. Magn. 8, 2): ... warum sind wir nicht alle klug, so daß wir Gottes 'gnosis' nehmen, die (?) ist Jesus Christus? Warum gehen wir alle in unsrer Torheit dem Verderben entgegen, ohne die Gabe (*χάρισμα*), die der Herr uns gewiß gesandt hat, zu kennen? Das einzige, was mir übrig ist, ist der Geist des Kreuzes, den Ungläubigen ein Ärgernis, uns Errettung und ewiges Leben.

Wie sind hier die 'pneumatischen 'Termini in stetem Wechsel! 'die Gnadengabe', von der Ignatius redet, ist wohl die *γνῶσις*, die *πίστις* oder auch der 'Geist des Kreuzes', d. h. alles, was durch das Kreuz in die Welt hinein gebracht und in Wirksamkeit gesetzt worden ist. Wer dieses nicht in sich aufgenommen hat (*λαβόντες*), wer nicht diese Macht in sich fühlt (*ἀγνοοῦντες* ist ein wohlbekannter terminus technicus) [1], der ist damit dem Verderben verfallen, er hat an der *ἀφθαρσία* keinen Teil.

Dem Geiste des Ignatius entspricht es auch, wenn wir hier hören, daß der Herr der Kirche (!) Unvergänglichkeit (ohne Art.) eingehaucht hat (man beachte dies Wort) [2]. Dem Zusammenhang nach ist es ganz deutlich, daß alle oben erwähnten

---

1) Vgl. Norden, a. A. S. 67 ff. u. a.

2) Vgl. z. B. *ἐπιπνευσθέντα* Philo, de cong. er. gratia 38, *ὀμβρούσας*, de plant. 93 u. a.

Güter nur in der Kirche zu finden ſind, nicht aber bei den Irrlehrern, denen dieſe Gaben eben fehlen.

Die Worte 17, 2: 'ſie kennen nicht die Gnadengabe, die der Herr gewiß geſandt hat', haben alſo wohl jene geiſtige Kraft im Auge, von der ich ſo viele Spuren in der älteſten chriſtlichen Literatur gefunden zu haben meine; und zwar wird ſie hier wie *θεοῦ γνῶσις* mit den Worten: *ὅ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός* erklärt, was uns unnötig erſcheint, da es den älteſten Chriſten doch wohl ſelbſtverſtändlich war, daß Chriſtus es ſei, der dieſe Kraft iſt oder der ſie in Wirkſamkeit ſetzt: beides war ihnen wohl ganz und gar ſynonym (vgl. Jh. 1, 17 mit dem Verbum *ἐγένετο*)[1].

Auch Justin Dial. 116, 1 liefert einen intereſſanten Beleg. Hier wird zuerſt beſchrieben, wie *διὰ τῆς παρὰ τοῦ ἡμετέρου Ἰησοῦ κατὰ τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ χάριτος* die Chriſten alle Unreinigkeit abgelegt haben[2]. Aber dann heißt es weiter, wie der Teufel den Chriſten widerſteht *καὶ ὁ ἄγγελος τοῦ θεοῦ, τουτέστιν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ πεμφθεῖσα ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἐπιτιμᾷ αὐτῷ καὶ ἀφίσταται ἀφ' ἡμῶν.* Es wird hier in verſchiedenen Wendungen zweimal dasſelbe geſagt: erſtens, daß die Gnade (und zwar als ſelbſtändige Kraft) die Chriſten reinigt; zweitens, daß Gottes *δύναμις*, die durch Jeſus uns geſandt iſt, den Satan vertreibt. Sehr draſtiſch ſcheint hier die Perſonifizierung gedacht zu ſein (man beachte beſonders *παρὰ Ἰησοῦ* mit dem folgenden *κατὰ τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ*)[3].

Wir haben ſchon mehrmals geſehen, daß *χάρις* mit *δύναμις*, *πνεῦμα* uſw. ſynonym war. So haben wir in Eus. h. e. V. 3, 3, wo aus den alten galliſchen Märtyrerakten mitgeteilt wird, ein deutliches Beiſpiel dafür, daß die Gnade mit dem 'heiligen Geiſt' ſynonym ſein kann, was zu dem Geſagten ja auch ſtimmt: *οὐ γὰρ ἀνεπίσκεπτοι χάριτος θεοῦ ἦσαν, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἦν*

[1]) Vgl. auch Act. Jh. 98 *ὁ σταυρὸς οὗτος ὁ τοῦ φωτὸς ποτὲ μὲν λόγος καλεῖται, .. ποτὲ δὲ νοῦς, ποτὲ δὲ Ἰησοῦς, ποτὲ Χριστός, ποτὲ θύρα, ποτὲ ὁδός, ποτὲ ἄρτος, ποτὲ σπόρος, ποτὲ ἀνάστασις, ποτὲ υἱός, ποτὲ πατήρ, ποτὲ πνεῦμα, ποτὲ ζωή, ποτὲ ἀλήθεια, ποτὲ πίστις, ποτὲ χάρις.* Vgl. auch Act. Jh. 94, 106 und 109 u. a. Dies iſt ſehr beachtenswert und auch ſehr charakteriſtiſch.

[2]) Vgl. Ode Sal. 33 und die Erklärung davon oben S. 59.

[3]) Vgl. auch wie 116,2 Jeſus ſelber dieſe Funktion ausübt; vgl. Dial. 32, 5; 64, 2 *κατὰ χάριν τὴν ἀπὸ* (sic!) *κυρίου σαβαὼθ σωθῆναι.*

σύμβουλον αὐτοῖς. Durch die Übersetzung des Rufinus wird dies noch deutlicher: quia quae illi revelabat spiritus ut doceret, et huic, ut sequeretur, idem spiritus persuadebat. Hier stehen also 'Gottes Gnade' und 'der heilige Geist' ohne eigentlich erkennbare Differenz nebeneinander, und zwar darf eine psychologische Deutung nicht versucht werden: χάρις steht für Kraft, Geist, gehört also dem pneumatischen Gebiete an (vgl. h. e. II. 1, 10).

Die Möglichkeit, diese Synonymität zu belegen, wächst mit der Zeit. Besonders in den gnostischen Schriften, die wohl den populär-religiösen Gedanken oft einen treuen Ausdruck verleihen — sie verdienen in dieser Hinsicht weit mehr ausgebeutet zu werden als es bis jetzt der Fall gewesen ist — finden sich dafür Belege. So hören wir Pistis Sophia 78, 21. Die 'Gnade' ist der Geist (πνεῦμα) (vgl. 79, 21), der aus der Höhe durch das erste Mysterium herausgekommen ist —, denn es hat .... seinen Geist gesandt, damit ... sie Mysterien empfangen und das Lichtreich ererben; oder 77, 1: 'Die Gnade' ist die Lichtkraft, 80, 19: 'Die Gnade' nun ist die in mir befindliche Kraft des Sabaoth, die aus mir herausgekommen ist, welches Du (Jesus) bist.

Die Belege aus den Oden Salomos, aus alten Märtyrerakten, aus dem N. T. usw. zeigen, daß hier nicht von einer spez. gnostischen Vorstellung die Rede ist, wenn wir auch hier, wo der mythologische und konkretisierende Trieb des antiken Menschen freien Lauf hatte, die Tendenz schärfer und mehr plastisch studieren können. Als Produkte derselben Zeit haben diese Analogien für uns einen unschätzbaren Wert.

Steht es nun aber fest, daß das Wort 'Gnade' sehr früh auf diese Weise in der christlichen Kirche wie in der ganzen hellenistischen Religiosität verwendet worden ist, dann können wir sie auch an anderen Stellen wenigstens für möglich halten, wo man bisher an diese Bedeutung nicht gedacht hat. Aber ich muß hier schon von vornherein sagen, daß ich diese Möglichkeit nicht überall für die allein richtige halte.

Das Wort erscheint in der christlichen Literatur um so häufiger je älter das Christentum wird. Diese Tatsache, die statistisch sehr leicht festzustellen ist (nur die johanneischen Schriften sind eine

Ausnahme), führt aber einige Konsequenzen mit sich, die den Auslegern nicht sehr erfreulich sind. Durch den häufigen Gebrauch verliert das Wort seine Prägnanz; oder es beginnt ein terminus technicus zu werden, dessen Bedeutung den Menschen der Kaiserzeit selbstverständlich war, uns aber oft dunkel und undeutlich ist, solange wir uns nicht in die Psyche dieser Menschen hineinversetzt haben.

Von den Stellen, die heranzuziehen wären, nenne ich zuerst Act. 15, 11. Hier handelt es sich bei Gelegenheit des großen Konzils in Jerusalem um die Frage, ob auch die Heiden als solche zum Christentum Zutritt haben sollen. Nicht Sache des Menschen ist es, so zeigt Petrus, sie zuzulassen, sondern Gott selbst hat für sie Zeugnis abgelegt, indem er ihnen den Geist gegeben hat wie uns. So ist die Frage gelöst. 'Durch (διά) die Gnade des Herrn Jesus glauben wir gerettet zu werden, eben wie auch jene. Darauf wußte die ganze Versammlung nichts zu erwidern, und sie lauschten dem Barnabas und Paulus, wie sie berichteten, was Gott für Zeichen und Wunder durch sie unter den Heiden gewirkt hatte.'

In der Formulierung in V. 11 fällt auf, daß die Vergleichung umgekehrt wird gegenüber V. 8. Während dort gesagt ist, daß Gott ihnen wie auch uns den Geist gegeben hat, heißt es hier, daß die Gnade uns retten wird wie auch sie[1]. Versetzen wir uns aber in die Denkweise der ersten Leser, so war es ihnen nach der Ausführung V. 8, die in V. 12 noch einmal bestätigt wird, ohne weiteres verständlich, daß die Heiden wenigstens 'durch die Gnade' gerettet worden waren. Denn die äußeren Zeichen bei ihrer Bekehrung waren ihnen die selbstverständlichen äußeren Folgen des Wirkens der göttlichen Gnade auf sie; wo solche Phänomene zu schauen waren, mußte eine geistliche Macht in Wirksamkeit sein[2].

[1]) Diese Schwierigkeit hat wohl Preuschen (Lietzmann) zu übersetzen veranlaßt: 'glauben wir, durch die Gnade des Herrn Jesus gerettet zu werden, ebenso sie auch'. Nach Knopf (S. N. T.) soll 'die Gnade im Glauben ergriffen' werden, aber davon steht hier nichts; nach unserer Annahme würde eben διὰ χάριτος diesen Gedanken zum Ausdruck bringen.

[2]) Es sei gern zugegeben, daß auch diese Erklärung ihre Schwierigkeit hat. Vielleicht ist es daher vorzuziehen, χάρις hier mit den meisten Exegeten [vgl. Knowling (Ex. Gr. T.), Wendt (Meyer)] als Güte, Barmherzigkeit zu deuten, wie wir es oft (vgl. oben S. 29ff.) in der späteren Literatur fanden. —

Der Zusammenhang führt uns also auf die Annahme, daß χάρις hier die mystisch-religiöse Bedeutung hat, eine Art göttlicher δύναμις ist, auf deren Wirklichkeit aus äußeren Ereignissen geschlossen werden kann, also nicht eine Gesinnung des Herrn Jesu. Aus dieser Wirksamkeit der χάρις zieht man ferner den Schluß, daß auch die Juden, bei deren Bekehrung nicht derartige Zeichen geschehen waren (und wo es also nicht allen unzweideutbar war) so gerettet werden[1].

Ich kann ein Gefühl nicht unterdrücken, daß das Wort hier schon formelhaft abgenutzt gebraucht ist, wie es in späterer Zeit häufig der Fall ist. Der Begriff hat die paulinische Spannung ganz verloren; vorher lag in ihm eine dramatische Kraft, ein Augenblickscharakter, der jetzt durch die stetig wirkende Gnade ersetzt worden ist. Der eschatologische Sinn des Heils ist verblaßt. Dies hängt damit zusammen, daß für Paulus Gnade im heilsgeschichtlichen Sinne immer etwas von außen her den Menschen Packendes war; hier aber ist mehr von einer im Menschen stetig wirkenden Kraft die Rede (vgl. Act. 18, 27 u. unten).

Ich füge noch einige Beispiele aus dem 2. Jahrhundert hinzu. Justin Dial. 100, 2 heißt es: ἀπεκάλυψεν οὖν ἡμῖν πάντα ὅσα καὶ ἀπὸ τῶν γραφῶν διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ νενοήκαμεν oder vielleicht noch mehr formelhaft 87, 5: δόματα, ἃ ἀπὸ τῆς χάριτος τῆς δυνάμεως τοῦ πνεύματος ἐκείνου τοῖς ἐπ' αὐτὸν πιστεύουσι δίδωσιν, ὡς ἄξιον ἕκαστον ἐπίσταται. Vielleicht ist τῆς δυνάμεως nur erklärende Glosse zu χάρις. Aber wie dem auch sei, χάρις bedeutet hier wahrscheinlich eine göttliche Kraft, eine göttliche Potenz, die den Menschen δόματα bringt[2]. Sehen wir auf den Zusammenhang, so hat Justin eben von den göttlichen δυνάμεις gesprochen, die den Propheten von Gott gegeben sind, σοφία, σύνεσις, βουλή, ἰσχύς, εὐσεβεία, φόβος, γνώσις usw. Alle diese

Man beachte aber, daß von der Gnade des Herrn Jesu (nicht von Gottes Gnade) die Rede ist. — Fr. Blaß, Acta Apostolorum, Göttingen 1895 verweist m. E. mit Recht auf Röm. 5, 15. — Wie formelhaft, wahrscheinlich nach paulinischen Vorbildern, das Wort hier verwendet wird, fühlt man leicht. Vielleicht sollte man daher nicht einen zu genauen Sinn darin suchen.

[1]) Nicht aber, weil sie Juden sind und das Gesetz halten.

[2]) Wir müssen immer die Möglichkeit offen halten, daß wir es mit einer abgeblaßten Formel (für Gottes Güte?) zu tun haben.

Kräfte ſind jetzt auf Jeſus übertragen worden, der ſie den Chriſten ſchenkt, und zwar 'von der Gnade der Kraft ſeines Geiſtes'. Jeſus nimmt alſo von ſeiner großen Kraft[1] und ſchenkt den Chriſten (bei ihnen gibt es *χαρίσματα* 88, 1, nicht bei den Juden). Hier würde alſo *χάρις* die Bedeutung von Potenz, von geiſtlichem Fluidum haben; kann man doch kaum von der Barmherzigkeit einer *δύναμις* reden.

Ein gutes Beiſpiel dieſer Gedanken gibt uns ein Paſſus bei Theophilus, ad. Aut. III. 23 *ἐγὼ δ'αἰτοῦμαι χάριν παρὰ τοῦ μόνου θεοῦ, εἰς τὸ ταληθῆ κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ πάντα ἀκριβῶς εἰπεῖν ὅπως καὶ σὺ καὶ πᾶς ὁ τούτοις ἐντυγχάνων ὁδηγῆται ὑπὸ τῆς ἀληθείας καὶ χάριτος αὐτοῦ.* Theophilus bittet alſo Gott um *χάρις*, damit ſeine Leſer, wenn er redet, nicht von ihm, ſondern von Gottes Wahrheit und 'Gnade' geleitet werden (dieſer Terminus iſt zu beachten!). Hier iſt es denn wohl unzweifelhaft, daß *χάρις* die hypoſtaſierte Kraft, nicht die hypoſtaſierte Eigenſchaft Gottes iſt. Dieſe Kraft hat ſich in Theophilus geſenkt, um durch ihn auf die Leſer einzuwirken, mit ihnen zu handeln.

Theophilus ſpricht oft in Wendungen, die ſehr an Philo und die populäre Stoa erinnern, von Gottes Barmherzigkeit und Güte; aber nie verwendet er hierbei das Wort *χάρις*. Überhaupt kommt, ſoviel ich ſehe, *χάρις* nur hier und III. 15, auch da in dieſer hypoſtaſierten Bedeutung, vor: bei den Chriſten ... *θεὸς ὁμολογεῖται, ἀλήθεια βραβεύει, χάρις συντηρεῖ, εἰρήνη περισκέπει, λόγος ἅγιος ὁδηγεῖ, σοφία διδάσκει, ζωὴ βραβεύει, θεὸς βασιλεῖ* uſw. (die Gedanken ſind hier alſo koordiniert und ſynonym).

Auch Act. 18, 27 dürfte dann am leichteſten ſo zu erklären ſein. Die Chriſten ſind, ſo heißt es, durch die Gnade zum Glauben gekommen (*τοῖς πεπιστευκόσιν διὰ τῆς χάριτος*). Hier iſt die Gnade eine myſtiſche Macht, die den Chriſten zum Glauben geführt hat, oder (beſſer) die das 'Glauben' iſt.

Ganz anders erklären Rackham und andere[2] dieſe Stelle: es ſei von Chriſten die Rede, die zum Glauben gekommen ſind through the grace given unto him (Apollon); this interpretation (of the margin) is supported by St. Paul's phrase

[1] Für *ἀπό* in partitivem Sinne, vgl. Moulton, a. A. S. 102.

[2] Ox. C., wohl nach Wettſtein, u. a.; ſo auch Knopf (S. N. T.).

'the grace given unto me' (1. Kor. 3, 10; 15, 10; 2. Kor. 1, 12 etc.) the believing through grace of the text is supported by the similar expressions in Act. 13, 48; 16, 14 usw.[1]. Ich brauche kaum zu sagen, daß dies den Sinn der Worte zerstört. ἡ χάρις ohne jede nähere Gen.-Bestimmung kann unmöglich diese Bedeutung haben, die nur ein ängstliches Festhalten der traditionellen Erklärungen des Wortes hier ansetzen kann.

Auch Tit. 3, 7 ist es möglich, χάρις in unserer Weise auszulegen. Δικαιωθέντες τῇ ἐκείνου[2] χάριτι wäre dann mit διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου, οὗ ἐξέχεεν ἐφ' ἡμᾶς πλουσίως religionspsychologisch gesehen parallel[3], und der Verfasser würde mit diesen Worten meinen, daß in der Taufe die hypostasierte göttliche 'Gnade', die mystische Kraft, den Menschen verwandelt und ihn gerecht macht[4]. Wie gewagt diese Erklärung auch auf den ersten Blick sein mag, gewinnt sie doch an Wahrscheinlichkeit, je mehr wir mit den Schriften dieser Zeit und mit dem Geist, der aus ihnen redet, vertraut werden.

Wie oft diese Gedanken die Herzen der ersten Christen bewegten, will ich durch noch einige Beispiele deutlich machen. Ode Salo-

[1]) In ähnlicher Weise wird χάρις von Knowling (Ex. Gr. T.) gedeutet, der aber χάρις mit συνεβάλετο kombiniert, was doch wohl die Wortstellung verbietet.

[2]) Nach Holtzmann, z. St., geht ἐκείνου auf Jesus, was wohl richtig ist. (Vgl. oben S. 32): ein Gnadenakt Jesu in seiner Eigenschaft als Christus. Daß es in Beziehung zu οὐκ ἐξ ἔργων V. 5 steht (so auch Wohlenberg (Zahn), ist wahrscheinlich. — Wohlenberg erklärt ἐκείνου von Gott: Der Apostel setzt voraus, daß, ehe Gott den Geist ausgoß, eine Rechtfertigung stattfand (ob der Akt des δικαιωθῆναι als ein richterlicher gedacht ist, kann aus dieser Stelle nicht entschieden werden, Anm. 3). — Ich muß offen bekennen, daß mir die Zerlegung der einzelnen Akte, die W. hier vornimmt (vgl. z. St.), sehr unwahrscheinlich vorkommt; ich kann es nicht anders verstehen, als daß wir hier eine Reihe miteinander synonymer Ausdrücke haben, nach deren innerem Zusammenhang wir den Verfasser nicht fragen dürfen. Er folgt keinen Reflexionen, sondern benutzt Formeln, die schon vor ihm geprägt waren, Formeln, ohne sich ihre nähere Bedeutung allzu klar zu machen. (Vgl. dazu Norden, a. A. S. 250ff.).

[3]) Vgl. 1. Tim. 3, 16.

[4]) Vgl. Pistis Sophia c. 69 (S. 98, 12): 'und das Wort, das Deine Kraft gesagt hat: Dein Antlitz war mit mir, mich rettend in Deiner Gnade (χάρις), es ist das Wort, das die Pistis Sophia gesagt hat: Dein Licht war mit mir, mich rettend in Deinem Lichtabfluß; vgl. auch c. 69 (S. 97, 15).

mos 9, 4f. heißt es: Be enriched in God the Father, and receive the thought of the Most High. Be strong and be redeemed by his grace (vgl. 29, 5 He justified me by His grace; vgl. Tit. 3, 7; vgl. auch Ode 25, 4). Hier ſind die beiden Glieder wohl parallel und wollen demſelben Gedanken Ausdruck verleihen. Ode 41: All the Lord's children will praise Him, and will collect the truth of His faith. And His children shall be known to Him. Therefore we will sing in His love: we live in the Lord by His grace: and life we receive in His Christ: for a great day has shined upon us: and marvellous is He who has given us of His glory (δόξα). Alle dieſe Chriſten wiſſen, daß ſie in Chriſtus durch ſeine Gnade (wohl zwei Ausdrücke für denſelben Gedanken) leben, durch die Kraft, die ſie in ſich wirken fühlen, die ſie Gnade, Erkenntnis, Leben uſw. mannigfach benennen.

Ode 31, 6 heißt es: Come forth, ye that have been afflicted and receive joy, and possess your souls by His grace. Von einer ſündenvergebenden Gnade kann hier nicht die Rede ſein, denn der Gedankengang: Sünde, Reue und Erlaſſen der Sünden iſt den Oden ganz fremd[1]; nächſt der von uns poſtulierten hätte die Bedeutung 'Gottes Huld, Güte' am meiſten für ſich. Aber die Verbindungen, in denen das Wort vorkommt, ſind derart, daß wir nicht mit ihr zufrieden ſein können.

Dies Gefühl hat Bernard augenſcheinlich, meiner Meinung nach mit vollem Recht, veranlaßt, für die große Bedeutung der Gnade in den Oden nachdrücklich einzutreten[2], ja ſie ſogar zur zentralen Idee darin zu erheben. Er ſieht die Oden als Taufpſalmen an, als Hymnen, die von denen geſungen wurden, die neuerdings die Taufe empfangen hatten, oder von Katechumenen, die auf ſie vorbereitet wurden. In den meiſten der oben erwähnten Beiſpiele ſpricht er auch von 'der Gnade', die in der Taufe mitgeteilt werde; er ſieht alſo hier die ſakramentale Gnade der Taufe in vollſter Wirkſamkeit.

Ich glaube, daß er durch dieſe Deutung den Oden vieles von

[1]) Das betont mit Recht Menzies, Interpreter Oct. 1910, S. 14; vgl. Harnack, a. A. S. 105, 114; Gunkel, Z. f. nt. W. 1910, S. 322.

[2]) Bernard, a. A. S. 3ff.

ihren ursprünglichen Tönen abgelauscht hat, daß er ihre ursprünglichen Gedanken besser verstanden hat als viele andere. Nur glaube ich, daß es der Beziehung gerade auf die Taufe nicht bedarf. Die Andeutungen, die darauf weisen könnten, sind zu wenige oder zu allgemein gehalten. Die Ähnlichkeit mit späteren Taufhymnen ist zwar groß, aber auch sie schildern ja nur das Neue, das sich mit dem Christwerden vollzogen hat, auch sie geben nur dem religiösen Gefühl des Neubekehrten einen Ausdruck. Ganz richtig ist es, daß wir es mit einer konkreten Bedeutung der Gnade zu tun haben, daß sie hier eine Kraft, ein geistiges Fluidum ist, das sich der Christen bemächtigt, sie umschafft und errettet. Auch die 'Komplement'-Vorstellung, daß die Christen der Gnade voll sind, fehlt, wie wir im Verlauf sehen werden, den Oden nicht.

Wie diese Macht in und zusammen mit den Christen wirkend gedacht wird, zeigt auch Ign. Pol. 7, 3. Der Christ tut nichts von sich selbst her, sondern er ist Gott alles schuldig. Dies Werk ist Gottes und euer, wenn ihr es ausführt. *πιστεύω γὰρ τῇ χάριτι, ὅτι ἕτοιμοί ἐστε εἰς εὐποΐαν θεῷ ἀνήκουσαν.* Es ist wohl am einfachsten, *χάρις* hier als eine in den Christen wirkende, mystische Macht zu fassen, auf die Ignatius seine Zuversicht gründet. So wie das Wort hier steht, ohne jeden Genetiv oder anderen erklärenden Zusatz, kann es nicht als eine Gesinnung Gottes stehen, sondern wir müssen es mit den eben erwähnten Fällen in eine Linie stellen[1].

Vielleicht ist auch dieselbe Deutung Ign. Philad. 8, 1 zu finden, obgleich hier die Bedeutung 'gnädige Gesinnung' möglicherweise vorzuziehen ist. Ziemlich sicher scheint sie dagegen Mart. Pol. 20, 2, wo es von Gott gesagt wird, daß er *πάντας ἡμᾶς εἰσαγαγεῖν ἐν τῇ αὐτοῦ χάριτι καὶ δωρεᾷ εἰς τὴν αἰώνιον αὐτοῦ βασιλείαν, διὰ παιδὸς αὐτοῦ.* *ἐν* ist wohl hier, wie so oft in hellenistischer Sprache, instrumental zu nehmen[2]. Dafür spricht die Koordinierung mit

[1]) Vgl. auch Act. Phil. 95 *ἡ χάρις τοῦ πνεύματός μου κατευθυνεῖ σου τὰς τρίβους ἐν παντί τόπῳ ...;* (vgl. für diesen Ausdruck auch Act. Th. 52 *τὸ χάρισμα τοῦ πνεύματος*); vgl. vielleicht auch Pass. Andr. 14: *Ἰησοῦ Χριστέ, τὸν ἐπὶ τῆς σῆς χάριτος κρεμασθέντα ὁ ἀντίδικός σου μὴ λυέτω μέ.* Eus. h. e. II. 1, 10.

[2]) Vgl. Moulton, a. A. S. 12, 61 und 104; wenn nicht *εἰς τὴν β. κτλ.* folgte, würde ich *ἐν* doch lieber = *εἰς* c. acc. fassen.

δωρεά wie auch das nachfolgende: durch ſeinen Diener (vgl. auch Mart. Pol. 2, 3 προσέχοντες τῇ τοῦ Χριστοῦ χάριτι τῶν κοσμικῶν κατεφρόνουν βασάνων).

In mehreren dieſer Beiſpiele iſt der 'Gnade' ein hoher Grad von Selbſtändigkeit und Hypoſtaſierung beigelegt. Dieſer Vorgang, der in jener Zeit ſo gewöhnlich iſt, ſcheint ſehr weit um ſich gegriffen zu haben. Denn in dieſer Weiſe iſt es am leichteſten, einige Stellen zu erklären, die ſonſt jeder Deutung ſpotten, z. B. Act. 14, 26 (15, 40). Lucas erzählt hier, daß die chriſtlichen Miſſionare in Antiochia der Gnade Gottes übergeben worden waren, für das Werk, das ſie durchgeführt hatten . . . und ſie erzählten, was Gott mit ihnen getan hatte. Zwar haben wir es hier mit einer formelhaften Sprache zu tun und eine prägnante Bedeutung iſt daher wohl nicht herauszufinden; τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ könnte ſehr wohl mit τῷ θεῷ oder dgl. identiſch ſein, und es iſt nicht leicht, etwas Konkretes damit zu faſſen. Die Worte können doch kaum etwas anderes bedeuten als eine abgenutzte Wendung dafür, daß man Gott gebeten hat, ſeine Gnade durch einen ſelbſt wirken zu laſſen. Dafür ſprechen wohl auch die folgenden Worte[1]. Es liegt alſo die myſtiſch-orientaliſche Bedeutung vor.

Noch weiter ſcheint die Hypoſtaſierung von Ignatius getrieben zu ſein. Er ſchreibt Magn. 2, 1: ὑποτάσσεται τῷ ἐπισκόπῳ ὡς χάριτι θεοῦ, καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ ὡς νόμῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ich kann die Stelle nur ſo verſtehen, daß χάρις eine göttliche Hypoſtaſe iſt[2]. Auch hier ſcheinen die Gedanken ſich in der orientaliſchen Sphäre zu bewegen.

Im ganzen haben wir es hier überall mit einer einheitlichen Bedeutung von χάρις zu tun gehabt, die wir die 'helleniſtiſche'

[1]) Vgl. Act. 13, 3; 14, 2; 3 und beachte die Handauflegung. Das ſpricht doch dafür, daß wir es hier mit einer realen Kraft zu tun haben. Vgl. auch Act. Thomae 1, wo Thomas ermahnt wird, nach Indien zu gehen und dort zu predigen, ἡ γὰρ χάρις μού ἐστιν μετὰ σοῦ.

[2]) Vgl. auch Euſ. h. e. II. 1, 10 αὐτῷ θεία συνήργει χάρις und h. e. V. 1, 6 παντὶ γὰς σθένει ἐνέσκεψεν ὁ ἀντικείμενος . . . ἀντιστρατηγεῖ δὲ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ καὶ τοὺς μὲν ἀσθενεῖς ἐρρύετο, ἀντιπαρέτασσε δὲ στύλους ἑδραίους δυναμένους διὰ τῆς ὑπομονῆς πᾶσαν τὴν ὁρμὴν τοῦ πονεροῦ εἰς ἑαυτοὺς ἑλκύσαι. Vgl. auch Diognet 11, 5ff. und Act. Joh. 95 (man beachte die beiden Verben σκιρτᾶ und χορεύει).

genannt haben. Daß sich doch Verschiedenheiten der religiösen Psychologie auch innerhalb dieser doch im ganzen einheitlich orientierten Vorstellung finden lassen, haben wir schon oben berührt, und ich will hier in den Schlußbemerkungen noch einmal darauf hinweisen. Denn für Paulus wird oft auch durch diese χάρις-Vorstellung seine absolute, eschatologische Weltanschauung zum Ausdruck gebracht. Die 'Gnade' ist als die heilsgeschichtliche Macht gedacht, die um die Menschen wirbt, sie in das Heil versetzt. Später aber wird sie mehr als die helfende Macht gedacht, die die Menschen erzieht oder dgl. Aber dieser Unterschied läßt sich nicht zu streng durchführen. Besonders in diesem Abschnitt müssen wir sehr vorsichtig sein, wenn wir die Differenzen zwischen Paulus und seinen Nachfolgern feststellen wollen; sie kommen hier nicht deutlich zum Vorschein. Paulus zeigt sich als ein Kind seiner Zeit, er teilt ihre Gedanken und Vorstellungen. Das ist hier leicht zu finden. Die Differenzen aber können nicht auf Grund des oben behandelten Stoffes mit Sicherheit dargelegt werden, diese Aufgabe muß für das Folgende erspart werden. —

Besonders in den letzten Beispielen haben wir oft das Gefühl, daß das Wort 'Gnade' stark formelhaft und abgenutzt verwendet worden ist. Es scheint der christlichen Gemeindesprache, die es ihrerseits sicher von der Kome entnommen hat, als Gemeingut anzugehören. Doch es wird stets in einem gewissermaßen christlich-technischen Sinne gebraucht; es hat eine religiöse Qualität, die vielleicht erst im Christentum hineingelegt worden ist. Diese religiöse Qualität läßt uns die Vorstellung nur als eine mystisch-religiöse Realität verstehen. Religionspsychologisch sind dann die Wurzeln leicht zu finden: 'Gnade' ist die religiöse Erfahrung, die religiöse Kraft des Menschen, die als selbständiges Wesen oder dgl., die mit dem Menschen handelt, gedacht ist. Diese psychologische Erklärung läßt uns auch verstehen, weshalb wir oft nicht sagen können, ob Gnade vom Menschen ganz unabhängig oder ob sie als eine dem Menschen gegebene Ausstattung gedacht wird; ist die psychologische Erklärung richtig, muß dies sogar der Fall sein.

Wir sind vielleicht schon mehrmals zu weit gegangen und haben den Titel dieses Teiles unsrer Untersuchung vielleicht schon überschritten. Haben wir wirklich überall noch mit einer selbstän-

digen, von dem Menschen ganz geschiedenen Macht zu tun, die in und mit ihm wirkt, oder ist hier von einer Ausstattung des Menschen die Rede? Während uns, wenn wir die Sache oberflächlich betrachten, ein solcher Unterschied wichtig erscheinen mag, so mußten dem antiken Menschen beide Vorstellungen ineinander fließen. Das eine wie das andere war ihm fast etwas Physisch-reales, etwas mit den Händen zu Greifendes. Solange diese Kraft persönlich, als Dämon gedacht wird, ist es leicht, den Unterschied festzuhalten, aber sobald sie die mehr fließende und unbestimmte Bedeutung von Energie oder Potenz erhält, wird es unmöglich und — unnötig. Eben dies war in unsren letzten Beispielen immer häufiger der Fall. Es sind die volklichen Gedanken von Kräften und Energien, von 'tabu' und allem diesen, die jetzt zu uns reden. Die Vermischung wird mit der Zeit immer enger, und die Vorstellungen gehen immer mehr ineinander über.

2. Gnade räumlich gedacht oder mit 'Heil' synonym.

In der realistisch-konkreten Denkweise eines Paulus sind es nicht nur die 'kosmischen Kräfte', die mit den Menschen ihr Spiel treiben. Er bewegt sich auch in räumlichen Vorstellungen, er läßt Christen und Nicht-Christen so zu sagen in getrennten Welten leben, wo ungleiche Gesetze die Herrschaft führen. Gesetz — Sünde — Vergeltung — Tod z. B. heißt eine Kette, Gnade — Gerechtigkeit — Leben eine andere. Sie werden mit verschiedenen Namen benannt, die verschiedene Seiten in den Vordergrund treten lassen.

So ist es nicht überraschend, daß wir als eine solche Bezeichnung der Religion der Christen, als Inbegriff des Heils auch χάρις finden. Denn 'die Gnade' ist ja das Lebensprinzip des Christen, sie ist es, die in ihm lebt, die durch ihn in die Welt hinauswirkt. Sie ist es ja auch, die die Christen aus dem Bereich der Verdammung berufen, auserwählt hat. In ihr soll der Christ sein Leben führen.

So finden wir χάρις z. B. Röm. 5, 1: 'Sind wir nun aber durch den Glauben gerechtfertigt worden, so haben wir Frieden mit Gott durch unsern Herrn Jesus Christus, durch den wir ja auch den Zugang zu dieser Gnade erlangt haben, in der wir stehen'.

Die lokale Bedeutung geht ohne weiteres aus der Wendung 'Zugang erlangt haben' wie von dem Verbum 'stehen' hervor. Hier ist es unmöglich, χάρις 'psychologisch' zu deuten; sie repräsentiert das Heil, schließt also in sich die Fülle aller der religiösen Güter mit ein, die Paulus von der Erlösung, von dem Leben erwartet[1]. Und den Zutritt zu alledem verdanken wir dem Herrn, weil er es ist, der diese neue Lebenssphäre geschaffen hat durch seinen Tod (V. 6 ff.)[2].

Als das Heilsgebiet erscheint χάρις auch Gal. 5, 4. Zuerst wird der Gegensatz (5, 1) zwischen Freiheit und Sklaverei dargestellt. Die in Sklaverei, die beschnitten sind, müssen das ganze Gesetz halten, mit ihnen hat Christus nichts zu tun, von ihm haben sie keinen Nutzen, von ihm haben sie sich losgerissen, aus der Gnade sind sie gefallen[3]. Denn wir, fährt der Apostel fort, und meint damit die Christen, die Freien, haben alles das, was er diesen anderen hat entziehen müssen; uns kann Christus nützen, weil wir mit ihm in Verbindung stehen, wir stehen in der Gnade usw. Dann zeigt er, wie hier nur der Glaube etwas vermag. Die Worte: τῆς χάριτος ἐξεπέσατε sind nicht zu mißdeuten. χάρις hat eine rein räumliche Bedeutung, ist ein anderer Ausdruck für 'Heil' (vgl. Gal. 2, 21). Für Paulus aber hat das Weilen im Bereiche des Heils vielerlei Folgen, die er hier durch πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη zusammenfaßt[4].

Diese Seite hebt Paulus häufig in seinen Briefen hervor, und zahlreich sind die Wendungen, mit denen er dies Thema variiert.

---

[1]) Vgl. Denney (Ex. Gr. T.) mit Recht: the grace it substantially one with justification; it is the new spiritual atmosphere, in which the believer lives; Zorell: χάρις dicitur cumulus donorum nobis propter merita Christi datorum, redemptio, justificatio, fides, quorum donorum culmen sunt gratia sanctificans et gloria aeterna.

[2]) Vgl. Jr. II. 33, 5 οἱ δὲ τῆς κολάσεως ἄξιοι ἀπολεύσονται εἰς τὴν αὐτήν, καὶ αὐτοὶ ἰδίας ἔχοντες ψυχὰς καὶ ἰδία σώματα, ἐν οἷς ἀπέστησαν ἀπὸ τῆς τοῦ θεοῦ χάριτος.

[3]) Lightfoot, St. Pauls Epistle to the Galatians, London 1905: the words ἐκπίπτειν and ἐκβάλλειν are correlatives in this sense, schwerlich doch ganz richtig.

[4]) Wie sehr Paulus hier hellenistischen Gedanken folgt, vgl. Reitzenstein, Mysterienreligionen S. 128, auch wenn hier von 'γνῶσις' statt 'χάρις' die Rede ist; vgl. bes. Corp. Herm. XII, 9.

Oft ſagt er nur: wir ſind der Sünde los; oft: das Geſetz iſt zunichte gemacht; oder: wir ſind dem Geſetze der Vergeltung entrückt. Aber auch poſitiv wird das Neue formuliert, das den Chriſten zuteil geworden iſt, und zwar in mannigfacher Weiſe. Auch dabei kommt χάρις zur Anwendung. Wenn Paulus Röm. 6 die Unmöglichkeit zu ſündigen für die Chriſten hervorheben will, zeigt er zuerſt, wie die Chriſten in und mit Chriſtus in ein neues Leben verſetzt worden ſind. Sünde und Tod ſind ihnen etwas Vergangenes, etwas, was mit den Chriſten nichts zu tun hat. Sie ſind Sklaven nicht der Sünde, ſondern der Gerechtigkeit; die Sünde hat nicht über ſie zu befehlen. Denn, fährt der Apoſtel V. 14b fort, 'ihr ſeid nicht unter Geſetze ſondern unter der Gnade (vgl. P. Amh. 2, 20: ὑπὸ τὴν χάριν ἦλθες ἀκόπως, vgl. unten S. 87ff.). Und nun können wir ſündigen, die wir nicht unter dem Geſetz, ſondern unter der Gnade ſind? Nein!' Nun entwickelt er die beiden Möglichkeiten, unter denen der Menſch zu wählen hat: unter dem Geſetze leben mit alledem, was darin liegt: Arbeit und Streben, und doch Sünde, Zorn, Verdammung; oder unter der Gnade leben, Sklave der Gerechtigkeit ſein und zuletzt von Gott das ewige Leben als Gnadengeſchenk erlangen[1]. So zieht er aus den beiden Alternativen die Konſequenzen. Handelte es ſich für Paulus hier um eine Geſinnung Gottes, ſo hätte er wohl eher gefolgert: ſündigt nicht, damit ſich nicht Gottes Gnade in Zorn verkehre.

Und doch, meine ich, zeigt uns dieſe Stelle einen eigentümlichen Dualismus, wenigſtens wenn wir uns auf den Standpunkt jüdiſcher Leſer ſtellen. Die Frage V. 15 iſt ihnen nur möglich, wenn mit χάρις Gottes Güte, ſein Überſehen der Sünde gemeint ſei. Haben wir hier einen Beweis dafür, daß die Feinde des Paulus ihn nicht verſtanden haben oder verſtehen wollten; daß ſie nicht die ungeheure Spannkraft ſeines religiöſen Gemüts haben faſſen können?

Ich glaube, daß ſolche eigentlich inkongruente Fragen und Antworten die verſchiedenen Standpunkte des Paulus und des Juden uns gut vor Augen führen können. Paulus denkt religiös. Er iſt in die neue Welt von Gottes Gnade verſetzt worden. Aber

[1]) Vgl. Ign. Eph. 11, 1 ἦ γὰρ τὴν μέλλουσαν ὀργὴν φοβηθῶμεν ἢ τὴν ἐνεστῶσαν χάριν ἀγαπήσωμεν.

diese Gnade lebt und wirkt auch jetzt in ihm, daher *kann* er nicht sündigen. Der Jude dagegen denkt ethisch: Wie kann der gerechte Gott die Sünden erlassen, 'gnädig' sein. Dann ist ja alle wirkliche Moral aufgehoben: je mehr wir sündigen, desto größer ist die Gnade. Solche Gegner *konnten* einander einfach nicht verstehen.

Vom hellenistischen Standpunkt her lassen sich diese Worte auch gut erklären, denn nach den da herrschenden Vorstellungen ist der Pneumatiker schon aus der Welt der εἱμαρμένη entrückt: Wenn er sündigt, ist es nicht er, sondern nur sein Leib, der sich befleckt; so mag er denn selbst die schwersten Sünden begehen[1].

Zu diesem Gedankenkreise paßt die paulinische Folgerung ausgezeichnet. Der Apostel betont nur hier, daß das Prinzip des christlichen Lebens sittlicher Art, daß ein solches Leben mit der Sünde unvereinbar sei; und zwar weil der Geist, die Gnade ihm immer von *sittlicher* Qualität sind, immer mit seiner *Religion* im nächsten Zusammenhange stehen.

Damit ist doch nicht gesagt, daß Paulus von dorther seine absolute Weltanschauung übernommen hat. Ich habe damit nur die Ähnlichkeit betont, die dadurch aufgekommen ist, daß Paulus ein antiker Mensch ist, der die Stimmungen seiner Zeit teilt. Was ihn von diesen Hellenisten scheidet, ist seine starke 'Persönlichkeitsmystik', die ihn dazu zwingt, die Gedanken in die jüdisch-apokalyptischen Formen zu gießen. Dies Nebeneinander von Jüdischem und Hellenistischem, alles durch die Persönlichkeit des Apostels umgegossen, hat ihn zu einem der interessantesten Helden der Religionsgeschichte gemacht. —

Es ist charakteristisch, daß Paulus oft eben das Gesetz als Gegensatz zu χάρις angibt. Denn was ihm dies Wort sagt, können wir mehrmals von ihm hören, und zwar in Gedanken, die oft hart und abstoßend sein können, wenn wir sie in ihrem tiefergreifenden Ernst fassen. Denn nach ihm steht die ganze, außerchristliche Welt unter diesem Namen, sie arbeitet und strebt, um das Heil zu erlangen, aber immer vergebens (Röm. 4, 4ff.); das finsterste Gemälde malt er in Röm. 7[2]. Doch für die Christen ist alles dies

[1]) Vgl. Wetter, a. A. S. 69 u. a., Reitzenstein, Mysterienreligionen, S. 37.
[2]) Vgl. Wetter, a. A. S. 39ff.

etwas Vergangenes. Sie leben in der Gnade; hier gilt die eigene Arbeit nichts; man hat nur zu empfangen, Gottes mächtige Hand, ſeine Gnade mit ſich wirken zu laſſen, ſich den überſchwenglichen Reichtum des Heils ſchenken zu laſſen. Der Menſch iſt nichts, Gott iſt alles.

Daß Paulus den Ausdruck für das Chriſtſein in mannigfacher Weiſe variiert, iſt mehrmals hervorgehoben worden. Adolf Deißmann hat in einer ſeiner früheſten Arbeiten die Aufmerkſamkeit auf die Formel *ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ* gerichtet und ihre lokale Bedeutung ſtark betont. Es kann daher unſre Theſe von der örtlichen Bedeutung von *χάρις* nur bekräftigen, wenn wir zeigen können, daß *ἐν χάριτι* ganz auf dieſelbe Weiſe wie *ἐν Χριστῷ* von Paulus gebraucht wird. Dies iſt der Fall Gal. 1, 6. Ob *Χριστοῦ* urſprünglich iſt oder nicht[1], hat nichts mit unſerer Frage zu tun. Denn auch wenn es urſprünglich wäre, gehört *ἐν χάριτι* zu *τοῦ καλέσαντος*[2]. Die Möglichkeit, den Ausdruck auf den Gemütszuſtand Gottes zu beziehen, die Lietzmann[3] noch offen halten will, iſt mir ſehr unwahrſcheinlich; ich bin auch nicht geneigt, *ἐν* = *διά* zu faſſen. Als erſte Möglichkeit nennt Lietzmann: 'Gott hat euch zur Gnade berufen'. Sie iſt nach helleniſtiſchem Sprachgebrauche nicht unmöglich, fällt auch ſachlich mit der von mir vorgeſchlagenen zuſammen, obgleich ich ein wenig mehr das Sein in der Gnade hervorheben will, nach Analogie des Seins in Chriſto[4].

---

[1]) Mit Zahn iſt wohl dieſes anzunehmen.

[2]) Sieffert (Meyer) ſucht zwar *Χριστοῦ* mit *χάριτι* zu verbinden: 'auf Grund der Gnade Chr. zu berufen', aber ſeine nähere Erklärung zeigt eine chaotiſche Gedankenverwirrung. Lightfoot: abandoning the dispensation of grace for a different gospel ſcheint alſo in ſeiner Paraphraſe meiner Meinung ſehr nahe zu kommen, in ſeiner Erklärung dagegen: the instrument, that it is a covenant of grace, not of work (ein Gegenſatz, der doch hier nicht paßt) weicht er davon ab; auch ihm gehört *Χριστοῦ* zu *χάριτι*. Zahn dagegen ſcheint die oben gegebene Deutung; u vertreten.

[3]) (Lietzmann), u. a.; vgl. auch Rendall (Ex. Gr. T)., Ebeling.

[4]) Dieſe Verwendung von *ἐν χάριτι* ſcheint mit der Zeit zugenommen zu haben. Sie findet ſich, ſoviel ich ſehe, Ign. Eph. 20, 2; Magn. int.; Smyrn. 9, 2; 13, 2, wo wir kaum zweifeln können; an den beiden erſten Stellen wird die

In dieser Weise ist auch 2. Thess. 2, 16 am einfachsten zu fassen. Die Stellung und Konstruktion der Phrase entspricht ganz dem bei Paulus so oft vorkommenden ἐν Χριστῷ. Hätten wir es hier mit einer göttlichen Gesinnung zu tun, dann müßten wir doch erwarten, daß χάριτι in irgendeiner Weise (durch einen Gen. oder dgl.) näher bestimmt wäre. Auch ist der Gedanke an Gottes Gnade in diesem Sinne wohl schon durch ἀγαπήσας genügend hervorgehoben worden[1]. Ist dagegen χάρις hier als das geistliche Prinzip des christlichen Lebens, als die Kraft, die es beherrscht, gedacht, dann paßt es sehr gut in diesen Zusammenhang hinein. Denn eben darauf, auf die geistige Kraft, die mit dem Menschen wirkt, baut Paulus immer die Gewißheit des Heils. Die beiden Partizipien wären dann am besten als ein Hendiadyoin zu bezeichnen: Gott hat in seiner großen Liebe uns Christen die gute Hoffnung gegeben. Diese Hoffnung wird sich sicher erfüllen, und zwar weil wir in der Gnade (= ἐν Χριστῷ) sind, weil die Gnade die uns beherrschende Macht ist. So bekommt der Satz seinen vollgültigen Platz in dem Zusammenhang.

Auch Kol. 3, 16 ist wohl am leichtesten so zu erklären. χάρις mit Anmut zu übersetzen liegt fern; Paulus bewertet religiöse Dinge nicht nach ästhetischem Maßstab. Dibelius[2] zieht daher die Übersetzung mit 'Dank' vor: aus dankerfüllten Herzen. Aber ich glaube nicht, daß sie stichhaltig ist; schon die nahe Verbindung mit pneumatischen Dingen spricht dagegen, und der Dank ist genug

genaue Parallele ἐν Χριστῷ sogar ausdrücklich genannt. — Eustratiades Lexicon: χαρισαμένου ὑμῖν τὰ μυρία ἀγαθὰ διὰ τῆς ἑαυτοῦ σφαγῆς stimmt sachlich mit der oben vertretenen Ansicht überein.

Auch in der hermetischen Literatur findet sich eine ähnliche Konstruktion; ich erinnere an das ἐν γνώσει Corp. Herm. IX, 4 (vgl. auch Reitzenstein, Mysterienreligionen, S. 38); I, 20 οἱ ἐν τῷ θανάτῳ ὄντες; ἐν ἀγνοίᾳ (Corp. Herm. I, 32; u. a.).

[1]) v. Dobschütz (Meyer), z. St.: 'Mit den Worten wird zum Ausdruck gebracht, daß jenes göttliche Geben in freier Gnade geschieht'. Diese Deutung scheint mir auch möglich; das Zaudern der Exegeten zeigt uns, wie formelhaft doch der Ausdruck hier steht.

[2]) (Lietzmann), Peake (Ex. Gr. T.), der doch als Alternative gibt: by the help of Divine grace; Ewald (Zahn) hält dies für möglich, fügt aber noch eine Möglichkeit hinzu: das ἐν nach Analogie des καυχᾶσθαι ἔν τινι zu fassen.

betont ſchon V. 15 u. 17[1]. Schon Chryſoſtomus XI. p. 393 Montf. *ἀπὸ τῆς χάριτος τοῦ πνεύματος φησίν*[2]; daß dies neben *πνευματικαῖς* überflüſſig ſei, iſt kaum richtig. Denn *πνευματικός* gibt die Dinge als pneumatiſche, als geiſtbewirkte im allgemeinen an; *ἐν τῇ χάριτι* dagegen beſagt, daß dies möglich iſt, weil die Chriſten *ἐν χάριτι* (= *ἐν Χριστῷ*) ſind, weil ſie ſich überhaupt in der Sphäre der Gnade befinden. M. E. iſt ſchon das *ἐν πάσῃ σοφίᾳ* in dieſem myſtiſch-religiöſen Sinne zu nehmen. Nur weil die Chriſten als Chriſten die Weisheit beſitzen, weil ſie 'in der Weisheit ſind', können ſie einander ſo ermahnen; nur weil ſie in 'der Gnade ſind', können ſie mit pneumatiſchen Liedern Gott in ihren Herzen lobſingen. Sowohl *σοφία* als *χάρις* gehören der pneumatiſchen Terminologie der Zeit an (vgl. denſelben Gedanken Corp. Herm. XIII. 18ff.).

So können wir denn ſehen, wie für den Apoſtel das ganze Heil als ein Reich der *χάρις* daſteht, ein Gebiet, in das die Chriſten hineinverſetzt ſind, und wo ſie Zugang zu der göttlichen Gnade (als einer mit ihnen wirkenden Kraft oder als Gottes Gabe gedacht) haben[3]. Indeſſen tritt mehr dieſer letzte Geſichtspunkt hervor, daß das Heil eine Gabe iſt, die die Chriſten empfangen haben. *Χάρις* bedeutet zwar fortwährend das Heil, aber jetzt das Heil als etwas, woran die Chriſten teil haben, etwas, was ihnen geſchenkt worden iſt.

Schon Röm. 5, 12ff. war dies zu finden. Dort gab zwar Paulus zuerſt dieſe gewaltige Skizze der Geſchichte der Menſchheit, die ſeine Religioſität ſo kennzeichnet, wo er die eine Weltmacht *ἡ χάρις τοῦ θεοῦ* nennt. Aber wir haben geſehen, wie er, wenn er von Gnade redet, allmählich dieſen Geſichtspunkt verläßt und dazu übergeht, zu ſchildern, wie Gott den Menſchen die Gnade, das Heil ſchenkt; V. 17 redet er davon, daß die Chriſten *τὴν περισσείαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης* empfangen haben. Die

---

[1]) Vgl. Lightfoot, Saint Pauls Epistles to the Colossians and to Philemon[6], London 1882, z. St.

[2]) Vgl. Corp. Herm. XIII. 15, 18: beachte: *αἱ δυνάμεις.*

[3]) Für dieſe Bedeutung von '*γνῶσις*' vgl. Reitzenſtein, Myſterienreligionen, S. 128ff.

beiden hier koordinierten Ausdrücke sind für den Apostel — religionspsychologisch gesehen — synonym, wenn sie auch verschiedene Seiten zum Vorschein kommen lassen. *Χάρις* ist hier nicht eine gnädige Gesinnung Gottes — schon das Verbum *λαμβάνειν* wie der mit *χάρις* koordinierte Begriff legen dagegen ihr Veto ein — sondern es bezeichnet das Heil ganz objektiv, als eine Gabe, die dem Menschen gegeben worden ist.

Es ist, glaube ich, sehr bezeichnend, wie Paulus diesen Gedanken von *χάρις* mit dem des ewigen Lebens verbindet. Denn weil der Christ diese Gnade in sich hat, weil Gott sie ihm geschenkt hat, ist der Apostel dessen gewiß, daß sie im Leben herrschen werden. Vielleicht ist hier das Futurum zu beachten. Es ist der typisch jüdische Gedanke, und zwar im Gegensatz zum hellenistischen, der mit ihm uns entgegenweht.

Vielleicht verdient eine nahe Parallele aus Corp. Herm. IV, 5 angeführt zu werden. Hermes hat über die Begabung des Menschen mit *νοῦς* geredet: *ὅσοι δὲ τῆς ἀπὸ τοῦ θεοῦ δωρεᾶς μετέσχον, οὗτοι, ὦ Τάτ, κατὰ σύγκρισιν τῶν ἔργων ἀθάνατοι ἀντὶ θνητῶν εἰσί, πάντα ἐμπεριλαβόντες τῷ ἑαυτῶν νοΐ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ἐν οὐρανῷ καὶ εἴ τί ἐστιν ὑπὲρ οὐρανόν.* Wir haben hier ganz dieselbe Gedankenreihe wie bei Paulus, nämlich die konkreten Vorstellungen, nur mit einem 'wissenschaftlich-philosophischen' Erklärungsversuch verbunden. Und doch ist, allen diesen Ähnlichkeiten zum Trotz, die ganze Betrachtungsweise verschieden. Denn Paulus denkt alles persönlich-lebendig, hier dagegen wird alles physisch-naturhaft erklärt.

In derselben Bedeutung ist *χάρις* auch Phil. 1, 7 zu finden. Paulus sagt hier, daß die Christen mit ihm Teilnehmer sind an der Gnade[1]. Die Stelle wird am besten klar, wenn man einsieht,

[1]) So muß konstruiert werden, vgl. Vincent, Epistle to the Philippians, Edinburgh 1907, Int. Cr. Com. Vincent bezieht aber *ἔν τε τοῖς δεσμοῖς μου* usw. auch zu *χάρις*.. Ebenso tut Lightfoot, St. Pauls Epistle to the Philippians, London 1903, welcher hierzu bemerkt: Grace applies equally to the 'bonds' and to the 'defence . . .' If it is a privilege to preach Christ, it is not less a privilege to suffer for him. Ich bin unbedingt der Meinung, daß *ἐν* usw. als eine nähere Bestimmung zum Vorigen zu ziehen ist. Der Apostel gründet seine Zuversicht auf zweierlei: die Leser wagen es, an ihm trotz allen Widerwärtigkeiten noch festzuhalten, und sie sind derselben 'Gnade' (Heil, Re-

daß χάρις hier ungefähr gleichbedeutend mit Heil oder dgl. steht; es kann uns ja nicht überraschen, daß Paulus die Errettung mit Gnade umschreibt. Denn wie wir später sehen, denkt der Apostel sich doch jeden Christen von der Gnade erfüllt, jeder hat an ihr Teil. Ist das der subjektive Ausdruck, so muß der entsprechende objektive so lauten: der Christ hat an der Gnade Teil (also Kraft), ist von ihr beherrscht, oder ist in der Gnade (also mehr lokal), oder er hat die Gnade (= das Christsein) als ein Geschenk bekommen.

Es wäre befremdend, wenn der Apostel seine Zuversicht darauf gebaut hätte, daß seine Leser mit ihm an seinen äußeren Widerwärtigkeiten Teilnehmer seien; dagegen würden wir eine Andeutung vermissen, daß er christliche Leser voraussetzt[1]. Wie könnte man die Stelle ferner erklären wollen, daß die Philipper an den Ketten usw. des Apostels teilhaben? Die Termini sind doch zu deutlich auf eine Gefangenschaft des Apostels zu beziehen.

Auch für Kol. 1, 6 scheint mir diese Bedeutung wahrscheinlich. Lightfoot[2] erklärt χάρις als St. Paul's synonym for the Gospel (Act. 20, 24; 2. Kor. 6, 1; 8, 9), aber das ist vielleicht zu viel gesagt[3]. Ich glaube, daß es mehr von der Gnade als der neuen Wirklichkeit, die durch das Evangelium in der Welt geschaffen war, (wie in den oben gegebenen Beispielen) die Rede ist[4], also von dem wahren christlichen Heil, und zwar im Gegensatz zu dem von den falschen Lehrern empfohlenen Heilsweg[5].

Für diese orientalische Bedeutung spricht auch die Verwendung des terminus technicus ἐπέγνωτε; vielleicht gehört auch der

ligion) teilhaftig wie er (also Komma nach εὖ). So in der Hauptsache auch Kennedy (Ex. Gr. T.). Haupt's (Meyer) Exegese scheint mir sehr zweifelhaft, besonders da für ihn das μέ als Subj. 'so allgemein anerkannt ist, daß es einer besonderen Widerlegung der umgekehrten Meinung ... nicht bedarf'. So auch Ewald (Zahn): seine Vermutung aber, daß μου zu συγκοινονούς gehöre, stimmt mit dem oben Gegebenen überein (doch nicht ganz richtig: Teilhaberschaft an der gleichen göttlichen Hulderweisung).

[1]) Zwar ist es immerhin möglich, daß dies mit darunter verstanden wäre.

[2]) A. A. z. St.

[3]) Vgl. Abbot (Int. Cr. Com.), z. St.: χάρις was the content of the Gospel message, so auch Haupt (Meyer); Menzies, z. 2. Kor. 6, 1 will diese Bedeutung auch da finden.

[4]) Vgl. 1. Pt. 3, 7 und die Erklärungen unten S. 85 ff..

[5]) Vgl. Peake, Ex. Gr. T.

Zusatz ἐν ἀληθείᾳ dieser Sphäre an. So rundet die Phrase den Abschnitt schön ab, und zeigt uns, wie Paulus die Terminologie seiner Gegner geschickt verwendet.

Gewöhnlich, oder wenigstens wenn er konsequent ist, spricht Paulus davon, daß Gott es ist, der die Menschen, die dies Heil erlangen werden, erwählt. Aber oft tritt auch ein anderer Gesichtspunkt hervor. Es wird die Verantwortung des Menschen betont (2. Kor. 5, 20ff.): 'für Christus bitten wir euch, ja Gott predigt gleichsam durch uns... Laßt euch mit Gott versöhnen! Der von keiner Sünde wußte, den hat er für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm 'Gottesgerechtigkeit' würden. Und daran arbeiten wir mit und ermahnen euch auch, daß ihr die Gnade Gottes nicht umsonst empfanget'.

Daß V. 1 auf V. 20 zurückgeht, ist nicht richtig[1], denn erst durch V. 21 erhält χάρις 6, 1 seine reale Erklärung. Es ist die Tat Gottes, daß er eine neue Wirklichkeit in der Welt geschaffen hat, eine Gabe, an der er den Christen Anteil nehmen läßt[2]. Und Paulus hofft jetzt, daß die Christen sie nicht umsonst empfangen haben. Er baut also (vgl. oben Phil. 1, 7 u. a.) seine Hoffnung in bezug auf die Christen darauf, daß sie Gottes Gnade empfangen haben; sie kann nicht ohne Folgen, ohne weitgehende Konsequenzen (εἰς κενόν) sein. 'Gnade' steht hier also als Bezeichnung der religiösen Realität im Menschen, seiner Religion. Ein Schriftzitat soll dies belegen; aber was will es beweisen, und worin hat Paulus einen Vergleichungspunkt gefunden? Ich glaube, daß wir in diesen Fragen den Schlüssel zu Pauli Meinung an dieser Stelle haben. Paulus führt das Zitat an, weil er darin eine Errettung Gottes von seinem Volke sieht. Gott hat das Volk gehört, er hat ihm geholfen. Und zwar liegt der Punkt des Vergleichs in folgendem: Wie es hier Gott ist, der die Errettung durchführt, so hängt das ganze Heil des Christen, wie Paulus eben gezeigt hat, von Gott ab, der in Christus die Versöhnung geschaffen, der durch ihn

[1]) So Lietzmann.

[2]) Chrysostomus: καιρός .·. ὁ τῆς δωρεᾶς, ὁ τῆς χάριτος (vgl. Heinrici (Meyer), Göttingen 1900, z. St.); χάρις geht sachlich am nächsten auf das 'δικαιοσύνη θεοῦ εἶναι ἐν αὐτῷ' (5, 21) zurück.

und die Apoſtel der Welt zugerufen hat: Laßt euch verſöhnen mit Gott. Wen dieſe Realität ergriffen hat, der iſt 'Gottesgerechtigkeit' (status) geworden, er hat 'Gnade' (als Kraft) empfangen. Paulus legt auf *καιρῷ δεκτῷ*, auf *ἐν ἡμέρᾳ σωτηρίας* das Hauptgewicht: erſt wenn die richtige 'Zeit' da iſt, erſt wenn der Tag des Heils wirklich angebrochen iſt, greift Gott ein. Und da eben jetzt 'die willkommene Zeit', 'der Tag des Heils' iſt, ſo können die Chriſten ruhig ſein in dem Glauben, daß dieſe Tat Gottes nicht umſonſt ſein kann[1]; dann iſt es unmöglich, daß das Heil nicht beſtändig ſein ſollte, daß die Chriſten die Gnade Gottes umſonſt empfangen hätten: die den Chriſten zuteil ſeiende 'Gnade' iſt für Paulus die Bürgſchaft ihrer Errettung. Um die Gewißheit des Heils einzuſchärfen, führt Paulus hier das Schriftzitat an. Er ſelbſt hat ſich alles unterworfen, um die Korinther zum Glauben zu führen und dabei zu erhalten; ja es iſt eigentlich Gott, der durch ihn wirkt, der durch ihn der Welt Verſöhnung anerbietet. Dieſer Mahnung Gottes ſchließt ſich auch Paulus in Wort und Tat an, aber er ſchließt nicht mit einer Bitte, ſondern mit ſiegesgewiſſer Zuverſicht: Gott hat ſelbſt in ſeinem Wort die Standhaftigkeit der Korinther, ihr Bleiben im Glauben vorhergeſagt.

Bedenken wir, in welcher Lage Paulus den 2. Korintherbrief ſchreibt, ſo müſſen wir die Spannkraft ſeines Glaubens bewundern. Er hat in dieſer Gemeinde die tiefſten Demütigungen, die ſchwerſten Enttäuſchungen erlebt, und vieles davon ſcheint noch nachzuwirken. Aber weil Gott es iſt, der mit dem Heil handelt, weil er es iſt, der ſie errettet hat, wagt er zu glauben; denn Gott kann nichts umſonſt tun.

Indem wir nun verſtehen, was Paulus hier hervorheben will, fällt ein helleres Licht auch auf das Wort *χάρις*. Wir können ſeine Bedeutung jetzt beſſer würdigen (V. 18ff.; V. 21): Gnade erſcheint als Heil, als ein den Menſchen erreichbarer Beſitz, als etwas, woran er Teil empfängt (die Bedeutung Heil geht deutlich aus dem Zitate hervor: *ἡμέρα σωτηρίας*, vgl. auch *δικαιοσύνη θεοῦ* (5, 21).

Es geht aus allen dieſen pauliniſchen Stellen mit Sicherheit hervor, daß die Bedeutung 'Gottes Gnade' als ſeine Ge-

[1]) Dies iſt es, was das in V. 21 Geſagte als unzweifelhaft erweiſt, wie auch 6, 3—10.

sinnung, als eine gnädige Tat oder dgl. zum Ausgangspunkt für ihr Verständnis nicht dienen kann. Wie kann ein Mensch unter Gnade stehen, oder zumal 'in der Gnade sein', oder 'die Gnade empfangen' usw., wenn dies die Bedeutung wäre? Und obgleich alle diese Zusammenstellungen nicht an sich unmöglich sind, wird doch der Gesichtspunkt und noch mehr der Inhalt ganz verschieden, wenn ich diesen 'nüchternen' Sinn annehmen will. Überall haben wir es mit der mystisch-religiösen (orientalischen) 'Gnade' zu tun. Wie Paulus von einem Sein 'in Christo' redet, so empfindet er auch hier. Worauf er hinaus will, ist nicht ein gnädiger Gott, sondern sind heilsgeschichtliche Realitäten, mit Geist und Glauben parallel. Er hat die Macht der Religion in seinem Inneren wirkend gefühlt, und diese Wirklichkeit schätzt er höher als alles andere. Er sieht jetzt diese Wirklichkeit als ein großes Reich, an dem er und alle Christen Teil haben, ganz wie die Gnostiker am Reiche der Gnosis. So sind es die tiefen, primären Töne der lebendigen Religion, die uns entgegenhallen, nicht eine Reflexion über sie. Daher ist es auch nicht zu verwundern, daß sie uns so wenig greifbar, so vag und undeutlich erscheinen, wenn wir auch anderseits die mystische, dynamische Bedeutung besser herausfühlen können.

Auch in den nachpaulinischen Schriften tritt uns χάρις ebenso entgegen. Aber die technische Bedeutung, in der das Wort schon oft bei Paulus erschien, greift in späterer Zeit mehr um sich. Es ist kaum möglich, immer eine prägnante Bedeutung zu finden, wir müssen uns oft mit Vermutungen begnügen. Dies muß nun bei dem Studieren einzelner Worte immer der Fall sein. Der Gebrauchende legt beim Gebrauch eines Wortes, selbst wenn es eben erst in gewissen Kreisen und da in 'technischem' Sinne verwertet wird, sofort etwas von Eigenem hinein. Es braucht sich das Eigene nicht stets aufspüren oder gar bestimmen zu lassen.

Unsere Aufgabe kann daher nur die sein, auf die Sphäre hinzuweisen, in der die Vorstellungen zuhause sind. Wir müssen damit rechnen, daß auch dies oft unmöglich ist; denn ist das oben Ausgeführte richtig, so haben wir schon bei Paulus und in der ältesten Kirche 'Gnade' in doppeltem Sinn. In liturgischer Ver-

wendung und beſonders in mündlicher Predigt wird ſich bald der formelhafte Charakter einſtellen und die beiden verſchiedenen Bedeutungen werden nicht mehr auseinander gehalten, ſondern vermiſcht werden. Vorherrſchend bleibt immerhin die 'helleniſtiſche' Seite des Wortes, ja ſie erſt macht ein Verſtändnis überhaupt möglich.

So ſteht 1. Pt. 1, 10 χάρις mit σωτηρία ſynonym: 'die Propheten haben von der Gnade, die für euch beſtimmt war, prophezeit'. Das Heil iſt hier nicht geradezu 'eine reine Gnadenwirkung Gottes'[1], ſondern das Wort ſteht in 'helleniſtiſchem' Sinne, wie in den oben gegebenen Beiſpielen, wenn auch als term. techn. benutzt (vgl. z. B. Act. Pt. et Andr. 5, Act. Jh. 52). Zur Erläuterung führt der Verfaſſer aus, 'wie ſie zu erforſchen geſucht haben, auf welche und was für eine Zeit der in ihnen redende Geiſt Chriſti hinweiſe, indem er Chriſti Leiden und Verherrlichungen im voraus bezeugte'. Die σωτηρία und die χάρις hängen alſo, wie in der ganzen chriſtlichen Urzeit, mit Chriſti Tod und Auferſtehung zuſammen. Es handelt ſich um eine poſitive, reale, den Menſchen wirklich zuteil werdende Gabe[2]. Wir haben kaum das Recht, τοῦ θεοῦ zuzufügen, da wir dann den Gedankengang verſchieben[3].

Auch zu 1. Pt. 1, 13 iſt eine pſychologiſche Deutung kaum möglich: 'Setzt eure Hoffnung auf die Gnade, die euch in der Erſcheinung Jeſu Chriſti dargebracht werden wird'. Bei Jeſu Offenbarung werden alſo die Chriſten τὴν χάριν bekommen (das Verbum φερομένην iſt zu beachten), und zwar wohl in eſchatologiſcher Bedeutung[4], mit σωτηρία (wie oben) ſynonym. So ſind auch die Schlußworte des großen Gebetes in Didache 10, 6 ἐλθέτω χάρις (ohne jede nähere Beſtimmung!) καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος verſtändlich. Wir können vielleicht die Stimmung am beſten

---

[1]) Windiſch (Lietzmann), doch ſachlich richtig; Bigg (Int. Cr. Com.) falſch: here is not 'grace' but 'a grace', a favour or gift of grace.

[2]) Ob eſchatologiſche Bedeutung vorliegt (vgl. V. 9ff.), was vielleicht das Wahrſcheinlichere, iſt nicht ſicher zu ſagen. Für die Konſtruktion mit εἰς führt Windiſch Joſephus Ant. IV. 4, 1 an; vgl. auch oben zu 1. Kor. 15, 10 S. 46ff.

[3]) Vgl. Juſtin Dial. 78, 11.

[4]) So Knopf (Meyer) und Hort (Ex. Gr. T.): the final deliverance; B. Weiß dagegen (Bibl. Theol.): die bei uns gegenwärtige Gnade.

so wiedergeben: es komme die messianische Zeit, es vergehe diese Welt[1].

Eine ähnliche Stelle ist 1. Pt. 5, 12. Der Zweck des Briefes ist: 'zu bezeugen, daß dies die wahre Gnade Gottes sei, in der ihr steht', wenn auch hier die lokale Farbe etwas mehr hervorzutreten scheint[2]. Der Verfasser will seinen Lesern sagen, daß sie der rechten christlichen Gemeinde angehören, daß sie das wahre Heil erlangt haben. Daß das Wort vieles von seiner ursprünglichen Frische verloren hat, leuchtet jedem ein; es ist eine abgenutzte Münze.

Der erste Petrusbrief scheint hier gewissermaßen eine ihm eigene Auffassung von 'Gnade' zu haben. Der Verfasser nimmt das Wort in technischem Sinne als Ausdruck für das messianische Heil, für die Errettung, die σωτηρία, und zwar oft im eschatologischen Sinne. Diese Bedeutung harmoniert auch vorzüglich mit der frühchristlichen, stark auf die Parusie des Herrn konzentrierten Stimmung des Briefes. Sie ist schon bei Paulus zu finden, aber durch das 'religiöse' Pathos, mit dem er die eschatologische Zeit als schon gegenwärtig denkt, ist bei ihm die 'Gnade' in die jetzige Zeit hineinprojiziert. Aber auch die Lehre der zwölf Apostel hat χάρις so verwendet.

In diesen Kreis sind wohl auch die Worte 1. Pt. 3, 7 hineinzuziehen, wonach die Frauen mit den Männern συγκληρονόμοι τῆς χάριτος τῆς ζωῆς[3] sind. Wir würden dann eine ausdrückliche Identifizierung von χάρις und ζωή haben (denn τῆς ζωῆς ist wohl

[1]) Vgl. 4. Esra 14, 34: und nach dem Tode 'Gnade' (?) (misericordiam) erlangen; es ist zu beachten, daß hier nicht χάρις steht und der Sinn daher ganz verschieden ist. Vgl. auch oben zu Eph. 2, 7, wo χάρις eschatologisch steht.

[2]) Zu dieser lokalen Bedeutung von χάρις vgl. Syll.[2] 330, 21 εἰσδεδεγμένοι τέ εἰσιν εἰς ταν τας πόλεως χάριν καὶ συνυπόλαμψιν . . ., also auch die hellenische Bedeutung kann 'lokal' stehen, aber in ganz anderer Weise. — Knopf (Meyer) will auch hier 'Gnade' eschatologisch deuten: 'Sie verwirklicht sich aber jetzt schon in der Berufung und Aussonderung der Christen, die Christen haben die sichere Anwartschaft darauf'; ἀληθής deutet er daher: 'Gott wird ihnen sicher zu ihrer vollkommenen Verwirklichung verhelfen'. Diese ganze Exegese ist gekünstelt, und die oben gegebene Erklärung scheint mir mehr einleuchtend; ἀληθής hat dann die Bedeutung von 'wahr' (im Gegensatz zu 'ketzerisch'). — Kommt χάρις hier der Bedeutung von richtiger Lehre nahe? Vgl. Bigg (Int. Cr. Com.).

[3]) Vgl. oben zu Phil. 1, 7 S. 79ff.

gen. epexeg. oder caus[1]. Ob der Verfaſſer mit 'Leben' etwas Eſchatologiſches meint, iſt mir in Analogie mit dem oben erwähnten Sinne von *χάρις* wahrſcheinlich, kann aber nicht mit Gewißheit feſtgeſtellt werden. Die urſprüngliche Bedeutung des Wortes ſchimmert nur ſehr dunkel und vage durch; überhaupt iſt die Verwendung kaum ohne die Annahme einer chriſtlichen Gemeindeſprache zu verſtehen, wenn auch eine gewiſſe Umprägung allmählich ſtattgefunden haben mag.

Auch Ode Salomos 21 iſt wohl Gnade in der Bedeutung von 'Heil' zu finden: My arms I lifted up on high, even to the grace of the Lord: because He had cast off my bonds from me: and my Helper had lifted me up to his grace and to his salvation: and I put off darkness and clothed myself with light, and my soul acquired a body free from sorrow or afflications or pains.

Der Dichter erzählt, wie er in die Gnade, in das Heil vom Heiland erhoben worden iſt. Die Koordinierung der beiden Ausdrücke zeigt uns, daß Gnade ſoviel wie Heil, Errettung bedeutet, und zwar mit lokaler, vielleicht auch dynamiſcher Farbe. Wenn er im Zuſammenhang damit ferner erzählt, wie er vollſtändig ſeinem ganzen Menſchen nach verwandelt worden iſt, ſo geht er auf denſelben Bahnen wie es Paulus ſo oft tut. Das Wort muß ein terminus technicus ſein, der den Leſern vertraut war, ſonſt würde der Ausdruck unverſtändlich bleiben.

Der eſchatologiſche Gedanke, der bei Paulus und im 1. Pt. die Vorſtellung färbt, iſt hier nicht vorhanden; die Errettung, die Gnade iſt ſchon auf Erden als ein 'Reich der Gnade' gegenwärtig, wo dieſe neuſchaffenden Kräfte wirkſam ſind, und in dieſes Reich iſt der Dichter verſetzt worden. Eine aus dieſen Vorſtellungen in gewiſſer Hinſicht verſtändliche Anwendung des Wortes 'Gnade' bietet uns Ign. Smyrn. 6, 2 *καταμάθετε δὲ τοὺς ἑτεροδοξοῦντας εἰς τὴν χάριν Ἰησοῦ Χριστοῦ τὴν εἰς ἡμᾶς ἐλθοῦσαν*[2], *πῶς ἐναντίοι εἰσὶν τῇ γνώμῃ τοῦ θεοῦ*. Das Verbum *ἐλθεῖν*, das

[1]) Windiſch (Lietzmann), der deſſen ungeachtet 'Gnadengabe' überſetzt, was mir auch möglich zu ſein ſcheint. Dann iſt *ζωή* notwendig eſchatologiſch zu nehmen.

[2]) Man beachte, daß von Jeſu Chriſti, nicht von Gottes Gnade die Rede iſt.

wohl auch z. B. in 1. Pt. 1, 10 hinzugedacht werden sollte, verbietet jeden Versuch einer psychologisierenden Fassung von *χάρις*; *Ἰησοῦ Χριστοῦ* ist gen. auct. wie z. B. in dem paulinischen Ausdruck *δικαιοσύνη θεοῦ*. Wir können *χάρις* hier fast mit 'orthodoxe Lehre' übersetzen.

Einige andere Worte des Ignatius verhelfen zu weiterer Klarheit. Er sagt Ign. Eph. 11, 1 *ἢ γὰρ τὴν μέλλουσαν ὀργὴν φοβηθῶμεν, ἢ τὴν ἐνεστῶσαν χάριν ἀγαπήσωμεν*[1] und Ign. Magn. 8, 1 hören wir: *εἰ γὰρ μέχρι νῦν κατὰ νόμον Ἰουδαϊσμὸν ζῶμεν, ὁμολογοῦμεν χάριν μὴ εἰληφέναι.* Überall ist mit 'Gnade' das Heil der Christen gemeint. Aber jetzt ist dies Heil nicht mehr etwas, das noch zu erwarten wäre, sondern es ist gegenwärtig, und zwar als eine Macht oder Kraft, an der alle Christen Teil haben müssen (vgl. z. B. Hebr. 4, 16 u. a.)[2]. Die mehr lokale Bedeutung wechselt oft mit der von 'Besitz' oder der dynamischen, wie es für jene Epoche bezeichnend ist. Die Vorstellung läßt sich daraus als eine überkommene erkennen, die in verschiedenen Richtungen weitergebildet worden ist, oder — wir haben nur ein Wort vor uns, unter dem man sich nichts ganz Bestimmtes, Konkretes gedacht hat.

In diesem Sinne ist es am wahrscheinlichsten, Act. 13, 43 *προσμένειν τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ* zu deuten[3]. Denn so können wir verstehen, warum der Apostel sagt, daß die Christen sich zu der Gnade Gottes halten, bei ihr bleiben sollen. Gnade ist das Heil,

---

[1]) Für die stilistische Seite vgl. z. B. Philo, qu. deus sit im. 70, qu. rer. div. 166, de somn. I. 163 u. a., wo dieselbe Gegenüberstellung stattfindet, was vielleicht dartut, daß wir eine formelhafte Stileigentümlichkeit vor uns haben, obgleich *χάρις* hier eine christliche Färbung bekommen hat.

[2]) Vgl. die Bedeutung von Gnade Jr. III. 21, 1: eos exhaeriditatos ostendunt a gratia Dei und Fragment Gnost. Clem. Alex. Liber III. Stromat. *ἀντέχου τοίνυν ... μαχίμης γυναικός, ἵνα μὴ ἀποσπασθῇς τῆς χ. τοῦ θεοῦ* (ed. Migne von Irenäus, Sp. 1269). Vgl. auch einen christlichen Brief (4. Jh.) Fay. T. 136: *καὶ οὐκ ἔστιν οὐκέτι ἐν ὑμῖν χάρις;* die Inschrift auf einer (christlichen) Türschwelle (Inschr. Priene 217) *Θ(εο)ῦ χάρις ἐν τοῖ ὄικῳ τούτο;* eine altchristliche Hymne (Ende des 3. Jh.) P. Amh. 2, 20 *ὑπὸ τὴν χάριν ἦλθες ἀκόπως*, daher höre auf die Bitten der Armen' usw.

[3]) Für die Konstruktion vgl. 1. Tim. 5, 5. — Vgl. Mart. Pol. 2, 3 *προσέχοντες τῇ τοῦ Χριστοῦ χάριτι τῶν κοσμικῶν κατεφρόνουν βασάνων* (auch hier Christi *χάρις*). Kaum richtig gibt Bigg (Int. cr. Com.) S. 143 hier *χάρις* mit 'the Gospel' wieder.

die Errettung, aber zugleich eine perſönliche, wirkende Kraft (daher Act. 11, 23 *προσμένειν τῷ κυρίῳ*; vgl. auch das vorhergehende *χάρις*). Zu vergleichen iſt z. B. die Bitte Pap. Mimaut: *θέλησον ἡμᾶς διατηρηθῆναι ἐν τῇ σῇ γνώσει*[1].

Iſt dies richtig, dann iſt es leicht verſtändlich, wie die Chriſten als *οἱ ὑπὸ τὸν ζυγὸν τῆς χάριτος αὐτοῦ δι' αὐτοῦ ἐλθόντες*[2] (1. Clem. 16, 17) bezeichnet werden können: alles, was dieſem Heil dient oder wodurch es ſich auswirkt, kann dann mit 'Gnade' in Verbindung gebracht werden, wie z. B. *ὁ λόγος τῆς χάριτος αὐτοῦ* (Act. 14, 3; 20, 32)[3], an der letzten Stelle mit dem charakteriſtiſchen Zuſatz (vielleicht doch auch zu *θεῷ* gehörend) *τῷ δυναμένῳ οἰκοδομῆσαι καὶ δοῦναι τὴν χάριν κληρονομίαν ἐν τοῖς ἁγιασμένοις πᾶσιν* (Act. 20, 24 *τὸ εὐαγγέλιον τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ* haben wir wahrſcheinlich gen. obj. und vielleicht die Bedeutung: Güte), oder *οἱ λειτουργοὶ τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ* (1. Clem. 8, 1). Überall iſt wohl Gnade mit 'Heil' identiſch, und zwar mit der Nebenvorſtellung einer um die Menſchen werbenden Macht.

Wie iſt aber dieſe Verwendung von *χάρις* zu erklären? Alle Bedeutungen des klaſſiſchen Griechiſch helfen uns nicht. Von einer göttlichen Huld kann hier nicht die Rede ſein. Wir ſind auf andere Bahnen gelenkt, wenn wir z. B. *χάρις* als parallel mit *ἐν Χριστῷ*, mit *ἐν γνώσει* uſw. beobachtet haben. Hier bewegen wir uns nicht mehr auf helleniſchen Pfaden. Wir ſind ſtatt deſſen auf den

[1]) Für dieſe antiken Gedanken ſpricht auch ein Text wie der in *β*, wo der Gedanke an die Taufe eingeflickt worden iſt (vgl. unten und Preuſchen bei Lietzmann).

[2]) Der Ausdruck 'Joch der Gnade' iſt vielleicht aus der rabbiniſchen Sprache zu verſtehen, wo wir oft vom Joche des Geſetzes hören, z. B. Pirke Aboth III. § 5 ed. Fiebig, Did. 6, 2; vgl. auch Pſ. Sal. 7, 8; 17, 32 u. a.; der Gedanke iſt derſelbe (vgl. P. Amh. 2, 20, zwar ſpät, was uns die techniſch formelhafte Verwendung deutlich zeigt); vgl. Oeſterley and Box, The religion and worship of the synagogue, London 1911, S. 240. — Doch ſcheint dies auch helleniſtiſcher Gebrauch zu ſein, vgl. Apulejus Metam. XI. 15; 30.

[3]) Bigg: 'the Gospel'; unrichtig dagegen iſt m. E. Wendts (Meyer) Deutung: 'das Wort von ſeiner Gnade', wenn ich nicht Gnade in der Bedeutung von Heil nehme; wie auch Rackham (Ox. C.) the word, i. e. the revelation of his grace, of his goodness (the combination of word and grace is found in Eph. 4, 29; Kol. 4, 6; dieſer letzte Hinweis iſt nicht unrichtig. Vgl. Act. Thomae 142 *ὁ τῆς ζωῆς λόγος*, Corp. Herm. I, 29 *ὁ τῆς σοφίας λόγος*.

orientalisch-hellenistischen Gedanken gestoßen, und da muß die Erklärung gefunden werden. Vom Osten muß das Licht kommen. Dies ist die einzige Antwort, die wir bis jetzt geben können. Im folgenden werden wir die Beweise bringen. Es ist ein hellenistischer Einschlag in dem ältesten christlichen Gedankengewebe. —

Wir können schon jetzt darauf aufmerksam machen, daß Philo zu der Erklärung, wie sich beide Vorstellungen in dem Worte χάρις verbinden konnten, einen nicht zu verachtenden Beitrag liefert. Denn bei ihm finden wir χάριτες als göttliche Gaben des Menschen, aber diese Gaben sind oft die Kräfte, die geistige Ausstattung des Frommen, und damit berührt er schon den orientalischen Gedanken. Parallel hiermit ist die Verwertung bei Paulus.

Wie dies möglich war, ist nicht schwer zu verstehen. Nach griechischem Denken (z. B. in der Stoa) sind Vernunft, Sehen, Hören usw. Geschenke (χάριτες) Gottes, ebenso bei Philo. Aber nach dem orientalischen Denken ist alles dies in Verbindung mit Kräften oder Mächten gedacht, und zwar besonders bei religiösen Gütern, mit denen 'ausgerüstet' zu werden, sich 'anzukleiden' usw. das Ziel des Strebens sein muß. Dies sind also die göttlichen Geschenke nach orientalischem Denken. Aber die Vorstellung ist dadurch noch nicht erklärt, höchstens die Verwendung des Wortes χάρις für diese Gedanken.

χάρις in der nachpaulinischen Literatur zeugt stark dafür, daß das Wort allgemein verwendet worden ist, und zwar eben in hellenistischem Sinne. 'Gnade' ist jetzt etwas, dem man nachstreben soll, etwas, was mit der Kirche oder dem Christentum als notwendig verbunden gedacht wird, ja die Wendungen lassen uns ahnen, daß sie das Wesentliche ist: bei der 'Gnade' verbleiben, aus der 'Gnade' fallen usw.; 'Gnade' ist es, was der Mensch nach dem Leben erhalten wird usw. Besonders die eschatologische Bedeutung zeigt uns dies. Wie in den hermetischen Schriften der Himmel das Reich der Gnosis ist, so ist er im Christentum das Reich der χάρις[1].

Wie die Christen bei der Gnade ausharren sollen, so spricht

[1]) Vgl. oben S. 73 u. ö.

das Gebet Pap. Mim. davon, in der Gnosis bewahrt zu werden: *διατηρηθῆναι ἐν τῇ σῇ γνώσει.* Corp. Herm. IX. 4 werden die Frommen *οἱ ἐν γνώσει ὄντες* genannt. Dieselbe Vorstellung spricht auch aus einem Wort wie Corp. Herm. VII. 2 *ζητήσατε χειραγωγὸν τὸν ὁδηγήσοντα ὑμᾶς ἐπὶ τὰς τῆς γνώσεως θύρας, ὅπου ἐστὶ τὸ λαμπρὸν φῶς, τὸ καθαρὸν σκότους, ὅπου οὐδὲ εἷς μεθύει κτλ.*

Die wenigen Analogien, die hier zu finden sind, zeigen uns einen zum Teil typischen Unterschied zwischen christlicher und heidnischer Mystik, wenn auch die zuletzt behandelten Vorstellungen stark hellenisiert worden sind. Im Christentum überwiegt die objektive Betrachtungsweise, im Hellenismus die subjektive (vgl. die verschiedene Bedeutung z. B. von *ἐν γνώσει* und *ἐν χάριτι*); dort handelt es sich immer um etwas Supranaturales, hier um etwas Mystisch-naturhaftes — dort Geschichte, hier Psychologie.

Diese mehr nüchterne Betrachtungsweise des Christentums zeigt sich in einer charakteristischen Weise in einer Phase der nach Paulus folgenden Entwicklung. Paulus selbst ist in einer Hinsicht der, der am meisten Mystiker ist, dem 'Hellenismus' am nächsten steht. Einzig aus dem, was er hier über 'Gnade' sagt, können wir den Unterschied zwischen seiner Religion und der der Mysterienreligionen nicht mit Sicherheit feststellen. Aber blicken wir z. B. auf 1. Pt., Ign. usw., dann finden wir, daß *χάρις* die mystische Bedeutung verloren hat, es steht ganz objektiv, nüchtern für das christliche Heil, für die orthodoxe Lehre usw. Der nüchterne, historische, 'katholische' Trieb im Christentum hat Überhand gewonnen, und auch diese von Anfang an rein mystische Terminologie für sich in Anspruch genommen. Nur in dem aus Ode Sal. geholten Beispiel ist vielleicht eine entgegengesetzte Entwicklung (in der Richtung auf Hellenisierung) zu konstatieren.

Und doch fühlt man bei dieser Verwendung von *χάρις* deutlich, daß der Vorstellung ein ihr ursprünglich fremdes Kleid angezogen worden ist, die Beispiele, die wir für diese Entwicklung haben beibringen können, sind auch wenig. Die Verwendung bei Paulus (und wohl in den ältesten Gemeinden), die uns diese spätere Erscheinung erklären kann, zeigt ein viel lebhafteres, ursprünglicheres Gepräge.

Zwar ist es uns kaum möglich gewesen, hier den Sinn von 'Gnade' vollständig zu fassen, aber es zeigt sich uns doch die Richtung, in der er sich finden läßt. Wir müssen unsern 'objektiven' Gesichtspunkt verlassen, und uns dem 'subjektiven', dem orientalischen zuwenden. Und das ist auch zu erwarten. Denn die 'orientalische' Bedeutung ist ja die mystische, die sich dem Inneren des Menschen zuwendet, die eigene Seele betrachtet; und erst wenn wir ihr in diesen ihren Bahnen folgen, wird sich der Sinn voll erschließen, erst dann werden wir die religionspsychologischen und vielleicht religionsgeschichtlichen Wurzeln entdecken können, die schon durch die jetzt behandelte Seite von 'Gnade' zu schimmern beginnen.

So haben wir denn gefunden, daß das Wort χάρις sich jetzt auf Bahnen bewegt, die den orientalisch-helleniſtischen Gedanken eigen sind. Wir sind schon stark mit der antiken Denkweise in Berührung gekommen. 'Gnade' ist den alten Christen etwas fast Physisch-Reales, ein Stoff, der in die Welt ausgegossen worden ist oder eine Kraft, eine Hypostase, die mit den Christen handelt.

Schon bei Paulus können wir alles dies finden, obgleich da die ganze Vorstellung von seiner religiösen Weltanschauung getragen und gestempelt worden ist. Gnade bedeutet ihm, daß es in der Religion immer Gott ist, der handelt, daß der Mensch nichts zu seiner Errettung tun kann. Aber dies verträgt sich ganz gut mit der antiken Psychologie. Denn die hypostasierte Gnade vertritt hier Gott, das göttliche Handeln mit dem Menschen — die Hypostasierung selber entspricht ja nur der Tendenz, die wir in der populären Stoa, bei Philo und anderswo beobachten können.

Aber nach ihm bedeutet Gnade etwas anderes. Wie die paulinische Religion durch das Wort 'Gnade' eine leichtverständliche Sprache zu uns redet, durch die wir ihre Eigenart verstehen können, so ist es auch bei den späteren Christen. Die Verschiebung illustriert uns gut die Veränderung, welche die christliche Religion inzwischen durchgemacht hat.

Wir haben dies schon beim 'griechischen' Gnadengedanken beobachtet (Abt. I); dort war es der Einfluß jüdischer Gedanken, welcher

die Veränderung bewirkt hat. Das Christentum wurde durch den Vergeltungsgedanken als die höhere Moral erwiesen: es gab für jeden Christen einen Tag des Gerichts, wo Gott die Welt richtet, und zwar nach ihren Werken. Wie dieser Gedankengang sich schon in den Pastoralbriefen ankündigt, habe ich anderswo gezeigt.

So kann denn die 'Gnade' nur mit dem jüdischen (philonischen) Gedanken an Gottes Barmherzigkeit sich verbinden: das Wort des Paulus bleibt, der Gedanke ist vom Judentum aufgenommen, eine Entwicklung, die mit der des Vergeltungsgedankens genau parallel ist. 'Gnade 'bedeutet, daß Gott die Sünden der Menschen (der Christen) übersieht. In überschwenglichen Worten fängt man an, Gottes Güte zu preisen, ganz wie im Judentum; aber die vielen Worte zeigen oft, daß die Schwierigkeit der contradictio auch im Christentum (obgleich man hier ja immer auf Jesus Christus zeigen konnte) nicht gering war. Von Anfang an aber ist der Gedanke oft streng und hart gefaßt: nur jetzt kann Gott barmherzig sein, jetzt ist euch die letzte Frist gesetzt. Allmählich verblaßte diese Seite des Gedankens. Dann ist es eigentlich nur das Wort 'Gnade', das (wohl von der paulinischen Sprache her) fortlebt.

Aber diese Veränderung ist nicht erstaunlich, wenn man sie mit derjenigen vergleicht, die der 'hellenistische' Gnadengedanke (Abt. II A) durchgemacht hat. Denn jene beiden Gedankenreihen haben doch sehr viel gemeinsam; bei diesen ist dies kaum noch der Fall.

Bei Paulus spricht seine Grundauffassung des Heils, auch wenn er 'Gnade' im hellenistischen Sinne verwendet, aus seinen Worten. 'Gnade' wird auch hier ein Glied seiner eschatologischen Heilsauffassung, sie ist eine Macht, die den Menschen ganz in Beschlag nimmt, die sein ganzes Wesen umfaßt; Gnade und Heil sind Synonyme.

Die eschatologische, absolute Weltanschauung, die dem großen Heidenapostel eigen war, konnte nicht in ihrer Schärfe von seinen Nachfolgern — nicht einmal von seinen Zeitgenossen — aufgenommen werden. Sie konnten seine Gedanken, daß das messianische Reich schon da war, und zwar mit allen seinen religiösen Gütern, nicht teilen. Gnade wird vielmehr eine göttliche Potenz,

die in der Welt 'erschienen', in sie 'eingegossen' worden ist, an der alle Christen Teil haben müssen. Diese Kraft wird sie allmählich erleuchten, das Böse aus ihnen vertreiben, und das Gute in sie hineingießen; es ist der Anfang von 'gratia infusa'. Gnade ist nicht mehr eine den ganzen Menschen beherrschende Macht, sondern nur eine Kraft (neben anderen) in seinem Inneren, wie z. B. bei Philo die Charitinnen den Frommen in ihrem Streben nach Tugend und Vollkommenheit helfen —, oder ein Sauerteig, der den ganzen Menschen durchsäuern will.

Die persönliche Gottesvorstellung, die bei Paulus damit verbunden war, wird aufgegeben, und nur die 'orientalische' Bedeutung von einer mystischen Kraft — außer dem Menschen mit ihm wirksam oder in ihm wirkend — wird dabei lebendig empfunden. Die Vorstellung von Heil und Errettung ist eine ganz neue geworden. Heil ist jetzt die hellenistische Vergottung, das Gottwerden, Unvergänglichwerden.

Mit diesen Bahnen haben wir die hellenischen Gedanken verlassen und sind zu den hellenistischen gekommen. Ihr Ursprung muß im Osten sein. Bei den Mysteriengemeinden und 'gnostischen' Gläubigen, ja in den niederen christlichen Volkskreisen überhaupt finden wir sie früh in ausgebildeter Gestalt. Das läßt uns ahnen, daß wir es hier nicht mit einer spezifisch christlichen Vorstellung zu tun haben, sondern eher mit einer allgemein hellenistischen, die im Christentum Aufnahme gefunden hat.

Von Anfang an ist eine Verbindung mit dem Kreuze aufrecht erhalten worden; es ist dabei von einer Kraft, einer Energie die Rede, die durch Jesu Tod von Gott in Wirksamkeit gesetzt worden ist, und die der Christ oft mit sich wirkend fühlt. Beständig aber ist die heilsgeschichtliche Bedeutung des Wortes lebendig; Gnade ist die Kraft, die die Menschen in die neue Welt hinüberzieht, die sie für das Reich der Unvergänglichkeit vorzubereiten hat, die ihr Leben zu durchsäuern und zu beherrschen sucht.

Es erscheint hierbei eine vielleicht sehr charakteristische Verschiebung: Die Gnade wird mit der Ankunft Jesu in Verbindung gesetzt, wir können von der Epiphanie der Gnade hören. Diese Verbindung, zusammen mit der alten Vorstellung, daß die Gnade mit Jesu Tod in Wirksamkeit gesetzt worden war, führt dazu,

daß wir jetzt oft von 'der Gnade des Herrn Jesu' oder dgl. hören, statt von Gottes Gnade.

Auf dem gegenwärtigen Standpunkt unserer Untersuchung liegt es nahe, das Gesagte nur als eine kühne Konstruktion zu betrachten. Haben wir doch indessen eine entgegengesetzte Entwicklung konstatieren können! Aber diese 'Konstruktion' wird sich bald bestätigen lassen. Denn die 'objektive' hellenistische Bedeutung von Gnade kann nicht durch sich selbst, auch nicht durch die griechische Bedeutung des Wortes erklärt werden. Sie zeigt uns doch klar, in welcher Richtung die Lösung des Rätsels zu suchen ist, denn jeder 'mystische' Gedanke muß im Inneren des Menschen seine Erklärung finden. Sie leitet uns dahin, dem 'subjektiven' Sinn nachzuspüren, der uns allein das letzte Glied der Kette geben kann, in die alle diese Vorstellungen und Gedanken einzureihen sind.

B. Gnade als eine dem Menschen immanente Kraft oder als seine Ausstattung.

1. Mit deutlich religiöser Qualität.

Die Religionen des Synkretismus, die wirklich eine Bedeutung im Leben ihrer Anhänger hatten, hatten stark religiösen Charakter. Aber da ihre Anhänger sich meistens aus den breiteren Schichten der Massen rekrutierten, erhielten sie ein volkliches realistisches Gepräge, das für die Frömmigkeit der Zeit bezeichnend war. Man suchte im allgemeinen die Götter der Mysterienreligionen nicht auf, um ein besserer Mensch zu werden, sondern um dadurch der Macht der εἱμαρμένη entrückt zu werden, um höhere Kräfte zu erhalten, um mächtiger, mehr 'geistbegabt', mehr wunderkräftig zu werden. Eine allgemeine Vorstellung von dem θεῖος ἄνθρωπος, dem Gottmenschen beginnt sich durchzusetzen, die tiefstes Erkennen, Seher- und Wunderkraft und eine Art persönlicher Heiligkeit verbindet [1]. Auch ein Plutarch z. B. glaubt, daß in den Mysterien eine göttliche Kraft mitgeteilt wird, die zur Erkenntnis der Wahrheit hilft. So wird jene wechselseitige Anerkennung der verschiedenen Mysterien, die uns zunächst so seltsam berühren

[1]) Vgl. R. Reitzenstein, Mysterienreligionen, S. 12ff.

mußte, ebensosehr durch den Zauberglauben bei den niederen wie durch die philosophische Vertiefung der Religion bei den höheren Naturen begünstigt. Auf beide wirkt die Überzeugung, daß der Myste in der heiligen Handlung eine göttliche Kraft des Handelns oder Erkennens erwirbt; so mag er selbst entscheiden oder vielmehr ausgleichen.

Was die Adepten von den Mysterien erwarten, ist naturgemäß verschieden; beziehen doch viele die σωτηρία, die in allen verheißen wird, zunächst auf das äußere Leben, Errettung aus Gefahren, Erfolg im Berufe, Schutz vor Krankheit. Allen diesen gemeinsam ist, daß man sie erreicht, indem man in sich eine geistlich-physisch gedachte Macht aufnimmt, wodurch man 'hart' wird, wie es die (schwedische) Volkssprache nennt.

Wie nahe sich dieser Glaube mit den primitivsten Vorstellungen der Naturvölker, mit den ältesten religiösen (oder soll ich lieber magischen sagen) Gedanken der Menschheit berührt, leuchtet jedem ein, der mit den sogenannten Naturreligionen vertraut ist. Und wie da Religion und Magie in oft unlösbarer Vereinigung zu finden sind, so auch in der Kaiserzeit. Mit der religiösen Aufklärung ging hier wie immer das Erwachen der primitivsten Vorstellungen, des gröbsten Aberglaubens Hand in Hand.

Es darf uns daher nicht verwundern, wenn wir die Terminologie der Religionen in den Zauberpapyri der Kaiserzeit wiederfinden, und zwar in überraschendem Reichtum. Wir müssen dabei auf zwei Gesichtspunkte achten. Einerseits bedeutet eine Analogie im Ausdruck und in der Terminologie nicht notwendig auch sachliche Verwandtschaft; andererseits müssen wir auch Existentialurteile und Werturteile genau voneinander scheiden. Mit dem Hinweis auf eine gewisse auch sachliche Analogie ist kein Werturteil abgegeben. Erst wenn eine Religion oder eine religiöse Vorstellung als Ganzes geschätzt wird, kann ein solches gefällt werden.

Und auch eine andere Seite verdient vielleicht erwähnt zu werden. Diese alten Texte, die uns jetzt oft als Zauberpapyri begegnen, sind doch oft Reste einer früheren, ganz lebendigen Frömmigkeit, Reste alter heiliger Liturgien, die einmal die Frommen einer Gemeinde erbaut und gestärkt haben[1], die uns aber

[1]) Vgl. z. B. Albrecht Dieterich, Eine Mithrasliturgie², Leipzig 1910.

jetzt in ihrer erſtarrten Form hart und oft ſtark befremdend anmuten, aus denen wir aber doch nicht ſelten tief religiöſe, herzenswarme Töne vernehmen können.

Das älteſte Chriſtentum iſt wie alle mehr perſönlichen Religionen der Kaiſerzeit eine Religion der Kleinen und Geringen geweſen. Die Sprache, die zu uns aus ſeinen erſten Urkunden redet, iſt die, die unter den breiten Maſſen geſprochen wurde; die literariſche Kunſtſprache paßte ihm nicht. Und wie die ſprachlichen Ausdrücke ſind auch die Begriffe, in welche die neuen religiöſen Realitäten gegoſſen wurden, aus dieſen Schichten geholt. Aus Papyri, aus Briefen und Zufälligkeitsdokumenten haben wir alſo mehr zu lernen für die Erklärung des neuteſtamentlichen Sprachſchatzes als von der höheren Literatur.

Wie es in der Antike allgemeine Vorſtellung war, daß wirkliche Religion und geiſtliche Kraft miteinander untrennbar verbunden ſind, ſo iſt es auch bei Paulus. Auch für ihn iſt z. B. das Chriſtentum Errettung von der Macht der εἱμαρμένη, von dem Geſetze der Vergeltung, von dem Zorne Gottes, dem allen der Nicht-Chriſt unterliegt.

Aber Paulus redet auch davon, wie das Eintreten in die chriſtliche Religion eine Umſchaffung des Chriſten mit ſich bringt: er iſt ins Leben verſetzt, er lebt; er iſt der Sünde ledig geworden: der Chriſt kann eigentlich nicht ſündigen; der Chriſt iſt gerechtfertigt worden; er hat den Glauben, er iſt mit einer neuen Kraft begabt uſw.[1].

Die neuen Güter, die jeder Chriſt empfangen hat, benennt er u. a. mit dem Namen 'Gnade', χάρις. ἡ χάρις iſt in dieſer Bedeutung eine geiſtliche Potenz, eine reale, konkrete Kraft, ein Fluidum, das dem Menſchen als Chriſten zuteil wird. Wie der heidniſche Zauberer ſich von ſeinem Gotte eine χάρις zu erzwingen

[1]) Vgl. Jew. Enc., Art. Saul of Tarsus: To Paul the Holy Spirit itself is not an ethical but a magic power that works sanctification and salvation. Recht verſtanden, ſind dieſe Worte ein guter Ausdruck für die Gedanken des Apoſtels. — Vgl. Wetter, a. A. S. 173ff. u. a.; P. Gardner, The religious experience of St. Paul, London and New York 1911, beſ. S. 163ff. G. beachtet doch zu wenig die apokalyptiſch-geſpannte Stimmung in den Briefen des Paulus.

sucht, um durch diese χάρις dann gewisse Ziele erreichen zu können, so ist jeder Christ mit einer solchen χάρις begabt. Diese Kraft haben sie alle erhalten, wenn sie sich auch verschieden äußert.

In gewisser Weise tritt dies am Anfang des ethischen Teiles des Römerbriefes hervor. Paulus hat in dem ganzen Brief das Heil der Christen von den verschiedensten Seiten her beleuchtet, er hat gezeigt, wie die Errettung eine alles umfassende Veränderung, eine vollständige Neuschöpfung mit voraussetzt. Und jetzt zieht er im letzten Teile des Briefes die ethischen Konsequenzen dieses neuen Seins auch für das äußere Leben der Christen. Auch ihre Leiber werden von der Neuschöpfung in Beschlag genommen.

Diese seine Ermahnung stützt er, was ihn selbst angeht, darauf, daß er von Gott 'Gnade' empfangen habe (vgl. Röm. 1, 5 δι' οὗ ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολήν), und, was die Leser angeht, darauf, daß auch sie 'Gnade' empfangen haben[1]. Was Paulus, was die Christen tun und handeln, das ist alles ein Ausfluß der Gnade. χάρις in den beiden Versen verschieden zu deuten[2], heißt m. E. den paulinischen Sinn verkennen[3].

So beruft sich denn Paulus darauf, daß alle Christen, wie auch er selbst, χάρις haben. Ich glaube, daß ihm 'seine' 'Gnade' hier nicht in erster Linie auf seinen apostolischen Beruf geht, sondern auf das ihm mit allen Christen Gemeinsame. Was er hier zuerst bringt, ist ja dies: niemand überhebe sich — und zwar wahrscheinlich dem Zusammenhang nach — über seine geistlichen Gaben: denn jeder hat sie nur ὡς ὁ θεὸς ἐμέρισεν μέτρον πίστεως. Alle Christen haben Glauben, wenn auch in verschiedenem Maße (Röm. 14, 1).

---

1) Diese Auffassung von der 'Gnade' als der geistigen Potenz eines Menschen, die ihn übernatürliche Taten ausführen lassen kann, ist echt antik und kommt, wie wir sehen werden, oft vor; vgl. z. B. ein Wort wie Epiphan. haer. XXXI, § 5: einige wollen Eunoia χάριν benennen διὰ τὸ ἐπικεχορηγηκέναι αὐτὴν θησαυρίσματα τοῦ Μεγέθους τοῖς ἐκ τοῦ Μεγέθους (cit. aus ed. Migne, Irenäus, Sp. 1277).

2) Lietzmann (Lietzmann), und Stewart (D. B.), Art. Grace.

3) Jülicher (S. N. T.); Zahn (Zahn): vermöge des ihm übertragenen Berufs; zu χάρις in diesem Sinne cf. Röm. 15, 15; 1. Kor. 3, 10; Gal. 2, 9; Eph. 3, 8; 4, 7. Es will aber die Verschiedenheit der Konstruktion mit διά c. gen., διά c. acc. und κατά c. acc. beachtet sein. Sanday and Headlam: an appeal to Apostolic authority.

Aber ein höheres Maß von Glauben iſt kein Grund zum Rühmen: denn es iſt doch Gott, der allen alles gegeben hat; und alle Glieder des Leibes haben ihre beſondere Aufgabe.

Wie die Chriſten verſchiedene 'Gaben' haben, ſo hat Paulus auch die ſeine (V. 3), das Apoſtelamt. Wenn Lietzmann[1] hier *κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως = ὡς ὁ θεὸς ἐμέρισεν μέτρον πίστεως = κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν* (sic!) ſetzt, hat er was das zweite Glied angeht, nicht ganz das Richtige getroffen. Denn wenn Paulus hier von einem *μέτρον τῆς πίστεως* redet, meint er zwar damit, daß die Chriſten ein verſchiedenes Maß von 'Glauben' erhalten haben (vgl. 14, 1); aber wenn er auch von ſeiner *χάρις* redet, ſo iſt dies doch dasſelbe Wort, mit dem er auch von der 'Gnade' der Römer ſpricht[2]. Die allen Chriſten gegebene 'Gnade' wirkt ſich in verſchiedenen Berufen aus. In dieſem Gedanken könnte wohl auch eine verſchiedene Wertſchätzung dieſer 'Gnadengaben' liegen, aber es iſt charakteriſtiſch, wie Paulus eben von Anfang her davor warnt. Sie ſind *χαρίσματα*, ſie ſind 'nach der 'Gnade' der Chriſten', die ihrerſeits *δοθεῖσα* iſt; es gibt für ihn nicht verſchiedene Grade, der eine iſt nicht mehr vollkommen als der andere, ſondern alle haben 'die Gnade', und darauf allein kommt es an; daß dieſe ſich verſchieden äußern muß, iſt dem Apoſtel ſelbſtverſtändlich. Aber er tangiert doch hier (*τὸ μέτρον τῆς πίστεως*) die helleniſtiſche Vorſtellung von den verſchiedenen Graden der Gnade, 'des Geiſtbegabtſeins', die ſich auch in ihrer Vorſtellung von *τέλειος* ausſpricht.

Aber alles dies zeigt auch, daß wir weder *πίστις* noch *χάρις* — natürlich von Pauli Geſichtspunkt aus — als pſychologiſche Größen zu deuten haben. Für Paulus ſind ſie nicht Pſychologie; ſie ſind ihm das einzige Reale, was ihm einen Wert beſitzt, ſie ſind wirkliche Kräfte, die er in ſeinem Inneren fühlt und noch mehr, die ſich in dem äußeren Leben und Handeln jedes Chriſten unwiderſprechlich deutlich machen.

Daß Paulus den Glauben oder den Geiſt als das Prinzip, aus dem alles chriſtliche Handeln hervorgehen muß, oft dargeſtellt hat, habe ich anderswo gezeigt, und dies iſt auch, wenn auch nicht

[1] Z. St.

[2] Vgl. Jülicher (S. N. T.).

in seinen Konsequenzen, allgemein anerkannt. Weniger hat man beachtet, daß in dieser Hinsicht wie auch anderswo oft die χάρις mit der πίστις synonym ist[1].

An die Spitze seiner Darstellung von den christlichen Pflichten, von den Taten, die — nicht jeder Christ tun soll sondern die — jeder Christ tut, stellt er das Prinzip: ἔχοντες δὲ χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν διάφορα. Wir begegnen hier dem Worte χαρίσματα, 'Gnadengaben', und zwar sind sie durch die den Menschen geschenkte (δίδωμι) Gnade gewirkt. Die 'charis' wirkt sich also in verschiedenen pneumatischen Gaben aus. Wer die Vorstellung von Geistesgaben in der Antike kennt, weiß, daß man sie dadurch veranlaßt meinte, daß der Prophet z. B. von einem 'Geiste', von einer physisch-pneumatischen Kraft erfüllt wurde, die ihn in Beschlag nahm, der er nur zu gehorchen hatte, und die durch ihn zu den Menschen redete.

Paulus nennt als Gaben, die auf der χάρις der Christen beruhen: Prophetie, Dienen, Lehre, Ermahnung (Parakleſe), Mildtätigkeit, Leiten (der Gemeinde), Barmherzigkeit usw. Er begnügt sich nicht damit, gewisse höhere Gaben als solche Geistesgaben anzugeben, nein unmerklich geht er dazu über, von den alltäglichen Pflichten der Christen zu reden; all ihr Tun und Lassen ist ein Ausfluß der ihnen verliehenen Gnade, oder wie Paulus auch die Sache formuliert: Alles was nicht aus Glauben ist, ist Sünde. Diese Auffassung, so markant sie von der in der hellenistischen Kultur herrschenden abweicht, ist für den Apostel charakteristisch: nicht nur in den großen, mehr ungewöhnlichen, in die Augen fallenden Gaben sieht er ein Werk der göttlichen Gnade, sondern überall im Leben der Christen. Die Gnade ist keine psychologische Überzeugung, sie ist eine reale Kraft, deren Wirklichkeit sich in solchen 'Gnadengaben', sich in den äußeren Handlungen der Christen allen manifestiert[2].

---

[1]) Wetter, a. A. S. 157ff., 166ff. u. a. Vgl. auch Wernle, Anfänge unserer Religion, Tübingen 1904, S. 192ff., wenn er hier von Gnadenmitteln redet und nur 'Glaube' nennt.

[2]) H. Gunkel, Die Wirkungen des heiligen Geistes, Göttingen 1888, hat Paulus nicht richtig verstanden, und es ist ihm daher (S. 27) sehr schwierig geworden, das Faktum zu erklären, daß Paulus auch die alltäglichen Pflichten

Die Gnade, die also der Einzelne in sich fühlt, die er auch als Kraft denkt, wird somit als ein Besitz betrachtet, als ein Schatz, den der Christ bekommen, als Bezeichnung für das Heil, die Zusammenfassung von dem, was er mit seinem Christsein erworben oder gewonnen hat. Dieser Besitz hat jedoch auch die ernstesten Konsequenzen. Denn die 'Gnade' ist nicht nur ein Besitz, sie ist auch eine Kraft, die sich nach Pauli Meinung notwendig auch in dem äußeren Leben und Handeln der Christen offenbart. Wir haben schon oben eine ähnliche Bedeutung feststellen können; aber da handelte es sich um die Gnade als die objektive Bezeichnung des Heils, als eine von den Christen eigentlich geschiedene Größe, an der sie Teil gewonnen haben oder als eine Kraft, die von ihnen Besitz genommen hatte; hier aber ist die Gnade mehr subjektiv betrachtet, ist mehr eine Bezeichnung dessen, was der Christ in seiner Religion besitzt. Wollten wir es psychologisch betrachten, so ist es in diesem letzten Falle eine Bezeichnung für die Wirklichkeit, die jeder religiöse Mensch doch in sich fühlt, und die für den Menschen der Antike diese konkrete, realistische Form nehmen mußte; in dem ersten Falle ist der individuelle Gesichtspunkt mehr zurückgetreten; der Christ fühlt sich durch eine größere, alles mit sich reißende Macht entrückt; der Mensch selber verschwindet, nur diese Macht ist sichtbar; und diese wird als 'Gnade' Gottes bezeichnet[1].

---

als *χαρίσματα* ansieht. Aber für Paulus sind diese alle Ausflüsse der religiösen Macht, die er in sich fühlt, und Gunkels Charakterisierung von dem, was Pl. mit 'pneumatisch' meint, paßt vorzüglich auf die Auffassung des Apostels von allem, was zu seiner Religion gehört: 'Es ist das geheimnisvoll Mächtige im menschlichen Leben, das vom Geiste Gottes abgeleitet wird', seine Religion ist ihm eine reale Wirklichkeit, in der sich eine Kraft offenbart, welche den Menschen erfüllt, d. h. ihn so ganz in Besitz nimmt, daß er oft zu 'ihrem fast willenlosen Werkzeug wird' (S. 22).

[1]) Vgl. Glover, a. A. S. 150: The word (spirit) represents a real thing. Men were changed, and were conscious of it ... The early Christian was conscious of a new spirit within him ... vgl. S. 152 ganz richtig: the early Christians necessarily used the best language available to them and tried to communicate a new series of experiences by means of the term and preconceptions of the thinking world of their days — terms and preconceptions long since obsolete. Much of the early centuries of our era es unintelligible until we forme some notion of the current belief in spiritual beings .... vgl. auch die folgenden Seiten.

Wie nahe diese Gesichtspunkte oft einander liegen müssen, leuchtet jedem ein, wie auch daß sie oft ineinander übergehen. Es ist daher nicht immer leicht, sie voneinander zu unterscheiden. Aber es kommt auch nicht erheblich darauf an, hier in Einzelfällen das Richtige zu treffen. Daß diese beiden Gesichtspunkte wirklich existieren, ist nicht zu bezweifeln, und ebensowenig, daß ihre religionspsychologische Erklärung in dem oben angegebenen Gesichtspunkt zu suchen sei. —

Daß Paulus wirklich den Besitz, den der Christ mit seinem Christwerden gewonnen hat, mit χάρις benennt, geht schon aus dem Vorhergehenden unzweifelhaft hervor. Aber wir können es auch an anderen Stellen beobachten. So z. B. 1. Kor. 1, 4. Sofort nach dem etwas erweiterten Gruß beginnt er seinen Brief an die korinthische Gemeinde, im Anschluß an den gewöhnlichen Briefstil: „Ich danke Gott allezeit um euretwillen wegen der Gnade, die euch von Gott in Christus Jesus gegeben ist". Die Christen haben, und zwar als Christen, die χάρις bekommen, und zwar als Gabe von Gott, weil oder da sie ja ἐν Χριστῷ sind. Durch diesen Zusatz wird es uns deutlich, daß Paulus sich jeden Christ als diese Gnade besitzend denkt[1].

Aber wie weiß Paulus, daß die Christen in Korinth Gottes Gnade empfangen haben? Das zeigt sich sofort. Denn nachdem er seinen Dank für die Gnade ausgesagt hat, die ihnen zuteil geworden ist, heißt es: ὅτι ἐν παντὶ ἐπλουτίσθητε ἐν αὐτῷ, an Wort und Erkenntnis[2]; das Zeugnis von Christus ist unter ihnen fest

[1]) Vgl. Robertson and Plummer (Int. Cr. Com.): Special gifts of grace are viewed as incidental to, or presupposing, a state of grace, i. e. the state of one living under the influence of, and governed by, the redemption and reconciliation of man effected by Jesus Christ, was alles zeigt, wie wenig sie sich in die Gedanken des antiken Menschen hineinversetzt haben; — ähnlich auch Bachmann (Zahn). — Richtig Joh. Weiß (Meyer): Daß mit χάρις hier nicht der Affekt oder die Gesinnung Gottes gemeint ist, aus der die großen Heilstaten hervorgehen (Röm. 3, 24, wofür 1. Pt. 1, 3; Tit. 3, 5 ἔλεος steht), sondern die Huldverweisung Gottes, die wie ein Geschenk in den Besitz des Menschen übergeht (1, 3), ist durch das δοθείσῃ klar. Hier ist, wie V. 5 zeigt, der ganze Umfang der der Gemeinde verliehenen Gaben darunter befaßt.

[2]) Vgl. Heinrici (Meyer): alles dies sind pneumatische Gaben; vgl. Int. Cr. Com.

geworden, ſie ſtehen in keiner Gnadengabe zurück, ſie erwarten die Offenbarung des Herrn Jeſus Chriſtus. Er wird ſie auch feſtmachen bis zum Ende. Zuletzt wird, wie faſt immer bei Paulus, der Blick von den Menſchen auf Gott gerichtet: er iſt treu, und er iſt es, der ſie zu dieſer Gemeinſchaft berufen hat. Mit andern Worten, Paulus beſchreibt hier, was ihm das Chriſtentum iſt, er ſagt ſeinen Leſern, daß er aus allen dieſen Erſcheinungen verſteht, wie ſie die *χάρις* bekommen haben, daß ſie wirklich Chriſten ſind. Und mit dieſem feſten Ausgangspunkt wird es ihm dann um ſo leichter, da einzuſetzen, wo die Korinther noch nicht die Konſequenzen ihres Chriſtſeins gezogen haben.

Daß Paulus ſich wirklich ſo den Zuſammenhang gedacht hat, iſt m. E. ſchon durch die Deutung von *ὅτι* (V. 5) klar. *ὅτι* bedeutet nämlich hier nicht 'denn', was ja auch unſerer Auffaſſung gemäß wäre, ſondern es iſt hier als Einleitungswort zu einem ganzen Satz, mit *ἐπί* als Beſtimmung nur zu einem Subſtantiv koordiniert, und alſo von *εὐχαριστῶ* abhängig; *ὅτι* iſt alſo Epexegeſe von *ἐπὶ τῇ χ.* Paulus charakteriſiert jetzt zuerſt die Gnade ſo, daß die Chriſten 'reich geworden ſind'[1]. Auch hier ſpielt alſo der Gedanke an einen Schatz von religiöſen Gütern, die der Chriſt beſitzt, mit hinein; und in dieſen beiden Sätzen ſteht auch das echt pauliniſche *ἐν Χριστῷ*, um noch mehr den religiöſen, chriſtlichen Charakter hervorzuheben.

Eine ähnliche Verwendung iſt auch 2. Kor. 1, 12 zu bemerken. Paulus ſagt hier, daß er 'nicht in fleiſchlicher Weisheit, ſondern in Gottes Gnade' gewandelt ſei. *χ.* wird alſo hier der *σοφία σαρκική* gegenübergeſtellt. Das iſt charakteriſtiſch; denn für Paulus iſt *χ.* eine Art *σοφία, γνῶσις*, wenn wir dieſe Termini recht verſtehen[2]. Die Konſtruktion mit *ἐν* c. dat., in der helleniſtiſchen Zeit ſo ungemein gewöhnlich, hat gute Analogien z. B. in Corp. Herm. IX, 4 *οἱ ἐν γνώσει ὄντες* oder I, 32 *οἱ ἐν ἀγνοίᾳ ἀδελφοί*, auch Jh. 17, 11; 12; 17; 19; 21 ff; 8, 21; 31; 44. Vgl. auch die

[1]) Man beachte, daß Paulus nie ſagt, daß ſie in der Gnade reich geworden ſind.

[2]) *θεοῦ* hier = *θεῖος*; vgl. z. B. den Ausdruck *γνῶσις θεοῦ* Röm. 11, 33; 2. Kor. 10, 5; 2. Pt. 3, 18; Corp. Herm. IX, 4; X, 15; XIII, 8; Ign. Eph. 17, 2; vgl. auch Reitzenſtein, Myſterienreligionen, S. 114, 128 ff. u. a.

Bitte Pap. Mimaut 300: *θέλησον ἡμᾶς διατηρηθῆναι ἐν τῇ σῇ γνώσει.*

Wie stark konkret der antike Mensch oft die 'Gnade' denkt, werden wir in einem späteren Abschnitt belegen. Hier verweisen wir nur darauf, daß Chrysostomus *χάρις* hier als 'Wunder' deutet, was also für unsere These von der Auffassung des Wortes an dieser Stelle spricht. 'Gnade' ist hier eine geistliche Energie, ein Fluidum, das der Apostel in sich wirksam fühlt[1].

Auch Kol. 4, 6 zeigt sich diese paulinische Auffassung von der Gnade, wenn auch in einer eigentümlichen, nicht ganz durchsichtigen Formulierung. Auch 2. Kor. 1, 12 haben wir die Phrase *ἐν χάριτι*. Es liegt hier eine mehr allgemeine Bedeutung vor. Doch führe ich beide Stellen hier an, weil sie uns fühlen lassen, daß Paulus doch auch an die Gnade als an einen 'Besitz' der Christen, als ein sie beherrschendes Prinzip denkt.

Es heißt Kol. 4, 6: „Eure Worte seien immer in Gnade, mit Salz gewürzt, so daß ihr wisset, was ihr einem jeden zu antworten habt." Mit diesen Worten schließt Paulus in der Hauptsache seinen Brief an die Christen in Colossä ab; es folgen nur noch Grußbestellungen. Hier am Schluß spricht er von der Ausbreitung der evangelischen Botschaft, er wünscht die Fürbitte seiner Gemeinden, damit er das Wort so rede, wie es ihm gebühre. Aber auch die Leser sollen ihr Bestes für denselben Zweck tun, sie sollen ihren Wandel in weiser Rücksicht auf die Außenstehenden führen, die Zeit auskaufen. Ihre Worte sollen immer in 'Gnade' sein, d. h. sie sollen immer so reden, daß die Gnade das bestimmende Prinzip sei, und zwar die Gnade als die Kraft, die ihr ganzes Leben ausfüllt[2].

---

[1]) Menzies, a. A. mißversteht die Bedeutung von *χάρις*: all his speech and action has not come from any calculation and design but has been imposed on him by the thougth of what God has done for him and others through him(?). — Bachmann (Zahn) legt zu viel in den Text hinein: Gottes Gnade, indem er also durchaus von dem sich bestimmen ließ, was Gott aus seinem Heilswerke heraus ihm — als Menschen und als Apostel — verlieh, scheint auch diese psychologisierende Meinung vertreten zu wollen.

[2]) Für die Konstruktion mit *ἐν* vgl. oben S. 76ff.; vgl. auch Ign. Smyrn. 9, 2; aber beachte *περισσευέτω*.

Daß dabei das Salz sowohl auf das Befruchten der Erde wie auf die Würze der Rede bezogen werden kann, ist richtig[1]. Das Wort χάρις hier mit Anmut zu übersetzen, wie es Dibelius als Alternative aufstellt, scheint mir nicht möglich. Der 6. Vers redet doch auch deutlich von der Mission: die Christen sollen in allem bereit sein, ihren Glauben zu verteidigen, all ihr Reden solle eine reale Propaganda sein, und zwar ist diese am wirksamsten, wenn sie nicht selber direkte Anstrengungen machen, sondern wenn sie ἐν χάριτι leben, wenn sie ihre Rede dem Lebensprinzip des Christentums gemäß gestalten, oder besser vielleicht sich gestalten lassen. Denn die 'Gnade' ist es doch eigentlich, die sich des Menschen bemächtigt, ihn zu ihrem Dienste zwingt[2].

Vielleicht ist auch Gal. 2, 21 in diesem Sinne zu deuten. Zwar ist es möglich, daß wir hier die 'hellenische' Bedeutung von 'Gnade' haben, aber dann in der hypostasierten Form; sachlich kommen beide Bedeutungen auf dasselbe hinaus. Aber was mich veranlaßt hat, diese orientalische Bedeutung herbeizuziehen, ist, daß wir hier durch V. 19 ff. eben in diesen mystischen, pneumatischen Gedanken eingeführt sind. Der Gedankengang wäre dann sehr einfach: Wer mit Werken umgeht, der hat selbst für seine Seligkeit zu arbeiten und muß dem Zorne verfallen. Wer aber Christ ist, hat in sich eine neue Geistesmacht bekommen, die Paulus hier 'Christus in mir' nennt; diese Macht, die nach Paulus das Leben des Christen ist, will er nicht von sich tun, herauswerfen (οὐκ ἀθετῶ τὴν χ. τοῦ θεοῦ). Vielleicht fügt sich diese Deutung am besten in den Zusammenhang.

Wir können bei Paulus beobachten, wie die 'Gnade', die er in seinem Innern fühlt, und die er bei jedem Christen wirksam meint, das ganze Christenleben umfaßt, das Christenleben ist. Sie ist nicht eine Kraft, die helfend zu den Menschen kommt, um sie in

[1]) Vgl. dafür Greßmann, Th. L. Z. 1911, 56f., und Dibelius (Lietzmann); Ewald (Zahn): in Anmut. Abbot (Int. Cr. Com.) with thankfulness; Lightfoot, a. a. O.: with grace, favour, i. e. acceptableness, pleasigness. Er vergleicht dafür Eccles. 10, 12; Ps. 44, 3; Eccles. 21, 16; Plut. vit. Mar. 44 u. a. klassische Stellen. Daß χ. eloquentia bedeuten kann, ist auch ganz unzweifelhaft, paßt aber m. E. sehr wenig in den Zusammenhang hinein (vgl. z. B. auch Minucius Felix, Oct. 16, 6 u. a.)

[2]) Vgl. Eus. h. e. V. 20, 7.

ihrem Streben nach guten Werken zu unterstützen, sie ist das religiöse Leben selbst. Daß er diesen Sprachgebrauch nicht ganz neugeschaffen hat, werden wir bald sehen. Er nennt es χάρις, weil das Wort diese aktive Seite der Religion zum Ausdruck bringt, die wir gewohnt sind, mit dem Wort χάρισμα (als terminus technicus) betont zu finden. Wir haben oben gefunden, daß χάρις in mehreren Sprachdenkmälern der Zeit sehr selbständig auftreten kann, daß es oft mit dem Worte πνεῦμα oder δύναμις synonym ist[1]. Diese Bedeutung, aber jetzt subjektiv, ist hier konstatiert.

Zunächst wollen wir jetzt einige andere Schriften der ältesten Kirche betrachten, die mit Paulus kongruent zu sein scheinen. Nehmen wir zuerst 1. Pt. 4, 10: „Dienet einander, ein jeder mit der Gnadengabe[2], wie er sie empfangen hat, als rechte Verwalter der vielgestaltigen Gnade Gottes[3]: wenn einer redet usw. Hier wird also der paulinische Gedanke von einer Gnade Gottes, die sich in den Pflichten und Aufgaben der Christen ihren Ausdruck sucht, voll aufrecht erhalten. Die tiefreligiöse Grundanschauung, daß jede nützliche, förderliche Tätigkeit in einer Gottesgabe wurzelt, ist deutlich und schön zum Ausdruck gebracht[4].

---

[1]) Diese Synonymität scheint, wie wir sehen werden, sich auf fast alle hauptsächlichen Punkte zu erstrecken, sie ist auch einmal von Weinel beobachtet worden in seiner Untersuchung von dem Geist und den Geistern; Gnade ist, sagt er, Korrelat zu δύναμις τοῦ θεοῦ oder πνεῦμα ἅγιον S. 43 und Anm. 2; mehrere Beispiele oben.

[2]) Jeder Christ hat also ein χάρισμα; das Wort kann vielleicht am besten mit 'Beruf' wiedergegeben werden. 1. Pt. redet nie von χαρίσματα in der Bedeutung von 'Geistesgaben' wie Paulus es tut. Aber Bigg (Int. Cr. Com.) beschränkt gewiß die Bedeutung des Wortes zu sehr, wenn er sagt: it would seem that money, the means of hospitality, is regarded as a χάρισμα.

[3]) Bigg (Int. Cr. Com.): χ. is here the bounty of God; vgl. auch Windisch (unten); ποικίλης bedeutet 'different kinds of' ... Es scheint also hier von verschiedener Qualität von Gnade die Rede zu sein. Aber das kann wohl nicht mit der Bedeutung von Gottes Güte vereinigt werden, sondern entweder haben wir hier die Bedeutung von Kraft, geistliche Potenz, oder ποικίλης bedeutet hier nur, daß die Gnade sich vielerlei Ausdrücke sucht.

[4]) So Windisch (Lietzmann), vgl. auch Knopf (Meyer). Vgl. auch 1. Clem. 38, 1. — Und doch ist es eigentümlich, daß hier nur die zwei Amtsklassen: die Lehrer und die Diakonen genannt sind (ganz anders 1. Clem. 38, 1

Damit hängt innerlich ein Ausdruck wie 1. Pt. 5, 10 nahe zusammen; *ὁ δὲ θεὸς πάσης χάριτος* bedeutet den Gott, der so reich an Gnade ist, der allein den Menschen 'die Gnade' spendet. Es ist nicht davon die Rede, daß Gott uns verschiedene Gnadenerweisungen zuteil werden läßt[1], sondern davon, daß er allein der reiche Inhaber des christlichen Heilsschatzes ist, den er an die Christen verteilt; haben die Christen von Gott Gnade bekommen, dann ist die selbstverständliche Folge die Stärkung, die Aufrichtung usw. (V. 10b). Auf Gott allein geht also das ganze Heil des Christen zurück. Für die frühe Stimmung dieses Briefes ist es charakteristisch, daß hier von der Bewahrung der Christen bei ihrem Christsein die Rede ist, nicht nur von außerordentlichen Gaben, die also hier der göttlichen *χάρις* zugeschrieben werden. —

Ehe wir jetzt die weiteren Denkmäler der christlichen Literatur untersuchen, sei es erlaubt, auch einige Worte von einer Auffassung der Gnade in einigen anderen gleichzeitigen Denkmälern zu sagen, die uns von dieser Zeit her bewahrt worden sind. Es muß von Bedeutung sein, gewisse sachliche oder sprachliche Parallelen in den gleichzeitigen religiösen Gedanken zu zeigen, damit wir um so besser das Originale und Selbständige würdigen können.

In gewisser Hinsicht bietet wohl Philo die nächsten Analogien. Wir haben schon oben darauf hingewiesen, daß das Wort 'Gnade' ihm gar nicht fremd ist, sondern daß er es nicht selten auf den Lippen führt. Mehr religiös ist es unzweifelhaft, wenn Philo sagt,

---

und bei Paulus). Vielleicht ist mit V. 10 ein ganz neuer Abschnitt zu beginnen, der von den Amtsinhabern reden will.

[1]) So Bigg (Int. Cr. Com.); Knopf (Meyer). Unter *χ.* ist wegen des danebenstehenden *πάσης* die Gnadenerweisung zu verstehen, nicht die Gnade. — Ich glaube doch, daß der Ausdruck mehr bedeutet: 'reich an Gnade', 'der uns seine Gnade reichlich spenden will' (vgl. Barn. 21, 9: *ὁ κύριος τῆς δόξης καὶ πάσης χάριτος*). Es scheint mir eine Verkennung der hellenistischen Sprache zu sein, die Bedeutung von *πᾶς* in dieser Weise zu pressen; es steht z. B. J. Syr. 6, 26 deutlich mit *ὅλος* synonym; auch mehrmals ist diese Bedeutung von *πᾶς* ohne Artikel zu finden, vgl. J. Syr. 3, 13; 1, 1; 19, 20; 27, 11; vgl. auch Ausdrücke wie 1. Tim. 3, 4; 4, 9; 5, 2 u. a. — Und es fragt sich, ob es nicht diese Bedeutung von *πᾶς* ist, die wir in der bei der Koine oft vorkommenden Verbindung von *πᾶς* mit Negation zu finden haben; vgl. z. B. J. Syr. 37, 21 u. a.

daß die Menschen ohne göttliche Hilfe nie am Guten teil haben können (de mund. op. 23; de plant. 93; quest. in Gen. IV. 102). Aber wie wenig Philo doch damit Ernst macht, zeigt seine Ansicht, daß Gottes Gnade mit dem Eintritt der Sünde nicht mehr so reichlich fließen konnte, damit sie nicht Unwürdigen zuteil würde (de mund. op. 168; vgl. auch de prof. 141; de hum. 79; de Sampsone, S. 551).

Gottes Gnade kommt also eigentlich nur dem Weisen, dem Frommen zu — das ist ein für Philo charakteristischer Zug — aber diesem im vollen Maße. Er wird von göttlichen Kräften regiert und getrieben. Selbst braucht er nichts zu tun; *ἔχει γὰρ ἐν ἑτοίμῳ τέλεια τὰ τοῦ θεοῦ δῶρα, χάρισι ταῖς πρεσβυτέραις ἐπιπνευσθέντα* (vgl. Corp. Herm. IX. 8), Gott gibt ihm Standhaftigkeit, *ἵνα διαιωνίζωσιν αἱ χάριτες αὐτοῦ τῷ λαβόντι* (de cong. erud. gratia 38), Gottes Gnade schützt ihn vor allem Bösen, auch vor den bösen Gelüsten in seinem Inneren (leg. alleg. II, 32 u. a. oft).

Sehr charakteristisch wird dies de Sampsone (S. 551) formuliert: susceptionem autem (vel complacentiam) irrevocabilem per gratiam qui ei dedit ostendit.... Deus ei gratiam integram servavit, quando vero transgressus est praeceptum, gratiam non reliquit ei, sed exegit ab eo criminis judicium. Rursum de novo recurrit ad propriam benignitatem, verum tamen omnia dona ei non concedit, non enim aequum est victum quoque coronari. Attamen ipse aliquam adhuc guttam gratiae impertit... quam suam gratiam usque ad finem extingui non permittat (vgl. auch die Glossa: Deus tamen non omnino dereliquit eum a sua manu, sed ex vigore gratiae (partem) ei servavit).

Wir können hier deutlich sehen, wie die Menge der Gnade wechseln kann. Aber auch der für Philo charakteristische Gedanke, daß die Gnade nach der Würdigkeit des Menschen ihm zuteil wird, tritt, wie wir sehen, hier hervor und zwar, trotzdem wir eben vorher (de Sampsone S. 550) gehört haben, daß die Gnade, die Simson zuteil wurde, nichts mit seinen Werken zu tun hatte, denn Gott gab sie ihm schon vor seiner Geburt — ein Beispiel der unsystematischen Darstellungsweise des jüdischen Philosophen.

Mit eben denſelben Schwierigkeiten in der Lehre von der Gnade hat bald die katholiſche Kirche zu kämpfen gehabt.

Ein gutes Beiſpiel gibt uns Philo (de Sampsone, S. 562): Dicat enim haud inaniter spiritus accusatus, quod diversae sumus gratiae sub potestate optimi maximi, et divisa est omnis doni natura, atque mensurata omnis gratia beneficia. Quoniam cuidam spiritus sapientiae, et cuidam scientiae et intelligentiae, alicui fortitudinis ac virtutis, et alicui timere Deum committitur. Hier ſehen wir, wie die 'Gnade' verſchiedenen Geiſtern gleichgeſetzt iſt, unter deren Gewalt der Menſch ſteht (vgl. auch 1. Kor. 12). Die Vorſtellungen ſind ſehr konkret und gewähren uns einen guten Einblick in die antike Pſyche. Ebenſo konkret ſtellt ſich Philo und der antike Menſch im allgemeinen die *χάριτες* vor (vgl. auch Act. Jh. 106, S. 203, 12 ff.).

Der Unterſchied zwiſchen einem Paulus und einem Philo liegt nicht ſo ſehr in Einzelheiten als in der ganzen Weltanſchauung. Denn auch für Paulus kommt Gottes Gnade nur dem 'Weiſen' zu (für ihn dem 'Chriſten'). Denn von der 'Gnade' in dieſem Sinne weiß Philo eigentlich nicht, daß alle Menſchen an ihr teilhaben.

Überhaupt iſt für Paulus eine viel gewaltigere, ſpannkräftigere Betrachtung charakteriſtiſch. Philo iſt zu ſehr von dem helleniſtiſchen Geiſte angeſteckt. Er ſieht, wie wir oben gezeigt haben, Gottes Gnade eigentlich und am meiſten in göttlichen Kräften, welche die Menſchen erfüllen und ihnen in ihrem Streben nach Tugend helfen (vgl. Corp. Herm. XVIII, 7; X, 9); Gnade iſt ihm etwas, was dem eigentlichen Weſen des Menſchen entſpricht, ähnlich wie z. B. der *νοῦς* der hermetiſchen Schriften; ſo ſagt z. B. *νοῦς* Corp. Herm. I, 22 *καὶ ἡ παρουσία μου γίνεται βοήθεια, καὶ εὐθὺς τὰ πάντα γνωρίζουσι.* Für Paulus iſt ſie etwas Übernatürliches, etwas über die Natur Gehobenes, das ganz und gar den Menſchen mit ſich rafft. Eine 'natürliche' Gnade kennt Paulus ſo wenig wie der Verfaſſer von 1. Pt.

Der größte Unterſchied iſt wohl der, daß dem Apoſtel, und nach ihm wohl dem Verfaſſer von 1. Pt., 'Gnade' immer heilsgeſchichtliche Bedeutung hat. 'Gnade' hängt ihm unmittelbar mit Chriſtſein zuſammen und Gnade iſt ihm nicht ein Teil des Chriſt-

seins, es ist die ganze religiöse Ausstattung jedes Christen. 'Gnade' kann daher eigentlich nie dem Christen 'helfen', sie ist das Wesen des Christen; beide sind identisch[1].

Es ist daher eigentlich nach Paulus nicht möglich, daß die Gnade in dem Christen vermehrt wird; überhaupt ist ihm die quantitative Betrachtungsweise fremd. Nun kann man zwar z. B. an Röm. 1, 11, ja vielleicht an auch einigen anderen Stellen zeigen, daß Paulus doch diese Auffassung zu haben scheint. Aber ich glaube nicht, daß das unsere These beeinträchtigen kann. Mit solchen Widersprüchen müssen wir immer bei Paulus rechnen; seiner heroischen, eschatologischen Betrachtungsweise der Gegenwart müssen selbstverständlich Augenblicke folgen, da die mehr nüchternen Gedanken, da die Erfahrungen des Tages auf seine Formulierungen und Betrachtungen einwirken (ganz wie in seiner Auffassung von der Sünde). Daß dagegen die Gnade sich notwendig im Leben der Christen verschiedene Ausdrücke nimmt, ist ihm ein ganz gewohnter Gedanke, der aber für ihn weder mit quantitativen noch mit qualitativen Differenzen zu tun hat; es ist ihm einfach ein Faktum.

In diesen beiden Beziehungen ist, wie wir gesehen haben, Philo's Auffassung von der Gnade eine ganz andere. Wie ist es nun in der ältesten christlichen Literatur nach Paulus?

Der paulinischen Meinung in gewisser Hinsicht nahe steht die Gnade in den Oden Salomos, auch da, wo sie als Besitz des Einzelnen gedacht ist.

So hören wir Ode 4, 7: For who is there that shall put on thy grace, and be hurt? For thy seal is known: and the creatures know it . . .[2] oder Ode Sal. 5, 3: Freely

---

[1]) Hier zeigt es sich deutlich, wie wenig katholische Ausleger diesen Unterschied fühlen können; sie legen immer die hellenistischen Gedanken in Paulus hinein; vgl. Zorell: auxilium quoddam (supranaturale) quo nos Deus ad bona excitat, in actione adjuvat, in tentatione sustinet, brevi: gratia actualis (2. Kor. 12, 9; Kol. 3, 16). Wenn dies auch nicht auf Paulus paßt, so ist es doch die richtige Beschreibung der hellenistischen Vorstellung.

[2]) Harnack übersetzt hier 'Güte'. Abbot, Light on the Gospel from an ancient poet, Cambridge 1912, § 3722d erwähnt, daß 'the Syr. means etymologically 'goodness', and it offen means that sort of goodness, which we call 'goodness of heart'. . . . But as the Syr. here used re-

I have received thy grace, I shall live thereby. Wer Gottes Gnade angezogen hat, der hat das Leben; 20, 7 finden wir: Put on the grace of the Lord without stin; and come into His Paradise ... and glory shall go before you and thou shalt receive of His kindness and of His grace and thou shalt be flourishing in truth in the praise of His holiness.

Es iſt alſo hier von einer Gnade die Rede, welche die Perſönlichkeit zu empfangen hat und die ſie umſchaffen wird. Es liegt nur in einer Linie damit, wenn wir (ganz wie bei Paulus) hören (Ode 15, 8): The way of error I have left, and have walked towards Him, and have received salvation from him, ... I have put on incorruption through His name: and have put off corruption by His grace. Death hath been destroyed before my face and sheol hath been abolished by my word, uſw. Der Fromme, der die Gnade Gottes empfangen, hat das Böſe, die Sünde und das Verderben verlaſſen, er iſt ein ganz neuer Menſch geworden, der nicht mehr der Vergänglichkeit gehört: er iſt nicht unter der Sünde oder dem Zorne, ſondern er lebt, und

---

presents the Gk. *χάρις*, 'grace', in N. T., grace will be the rendering adopted in future extracts. — Wir haben alſo alles Recht, *χάρις* hier vorauszuſetzen.

M. E. iſt die von Bernard vorgeſchlagene Deutung von 'Gnade' mehr einleuchtend als die von Harnack und Abbot. Ich will hier auf den Ausdruck 'anziehen', das griechiſche *ἐνδύσασθαι* beſonders hinweiſen; vgl. Oden 13, 2; 15, 8; 20, 7; 21, 2; 23, 1; 3; 39, 7; vgl. auch Röm. 13, 14; Gal. 3, 27; 2. Kor. 5, 2; Ign. Pol. 1, 2 dieſelbe Phraſe; vgl. auch oft die Beiſpiele der angeführten Zauberpapyren. — Abbot ſelbſt iſt nicht fern von dieſer Deutung, wenn er (zwar mit mehr modernen, pſychologiſierenden Ausdrücken) 'Gnade' näher erklären will § 3724: Under various forms this thought — that is, the thought of Gods free and gracious and self-originated kindness, coming to men like the dew or like a perennial stream of illuminating light or fertilising water — is found far more frequently in these Odes than (proportionately) in the works of Philo, and with such originality of expression that we have no justification for supposing that the author borrows it from him, or from Paul, from any extant writer later than the Prophets. —

Für die Verbindung von *χάρις* und 'Siegel' bietet Act. Thomae 28 eine nahe Parallele: *ἐξέλθητε ἀπὸ τοῦ σκότους, ἵνα τὸ φῶς ὑμᾶς προσδέξηται· ἔλθητε πρὸς τὸν ὄντως ἀγαθόν, ἵνα παρ' αὐτοῦ τὴν χάριν δέξησθε καὶ τὸ αὐτοῦ σημεῖον ἐγκαταθήσεσθε ταῖς ὑμετέραις ψυχαῖς.*

zwar ein Leben ohne Tod. Und dies alles ist ein Werk der Gnade.

Die Gnade erscheint doch nicht, davon zeugt wohl ein Ausdruck wie 'anziehen', dem Sänger ganz so wie dem Apostel Paulus, obgleich die Differenzen nicht überall zum Vorschein kommen; es ist nicht die nahe Verbindung, wo Gnade von der Persönlichkeit gelöst nicht gedacht werden kann; sie hat hier mehr von der hellenistischen 'Kraft'. Diese vom Menschen empfangene Gnade ist die Bürgschaft des Lebens, der Samen, der in Unvergänglichkeit seine Früchte geben wird.

Hier zeigt sich vielleicht ein Unterschied gegenüber Paulus (und 1. Pt.). Für Paulus ist 'Gnade' und 'Leben' identisch, und zwar infolge seiner ganzen eschatologischen Grundauffassung. Beide denkt er ganz real, ja ganz physisch, gleich wie der Verfasser der Oden. Aber dieser konstruiert den Vorgang anders, als einen Naturprozeß. Ihm ist die Gnade ein Samen, eine Kraft, die allmählich im Menschen wirkend ist, und die in Unvergänglichkeit enden muß. Die 'Gnade' hat hier viel mehr von ihrer ursprünglichen Bedeutung, sie ist eine dem Menschen zuteil werdende Zauberkraft, eine Ausstattung des Menschen mit etwas Neuem, nicht eine gewaltige, vollständige Umschaffung.

Wie diese ganze Vorstellungsreihe der von *γνῶσις* parallel ist, ist sehr leicht zu konstatieren. So hören wir Corp. Herm. I. 26: *αὐτοὶ εἰς δυνάμεις ἑαυτοὺς παραδιδόασι, καὶ δυνάμεις γενόμενοι ἐν θεῷ γίνονται· τοῦτό ἐστι τὸ ἀγαθὸν τέλος τοῖς γνῶσιν ἐσχηκόσι, θεωθῆναι* (vgl. auch Corp. Herm. XVIII. 13). Oder hören wir Corp. Herm. XIII. 8: *χαῖρε λοιπόν, ὦ τέκνον, ἀνακαθαιρόμενος ταῖς τοῦ θεοῦ δυνάμεσιν εἰς συνάρθρωσιν τοὺ λόγου. ἦλθεν ἡμῖν γνῶσις τοῦ θεοῦ. ταύτης δὲ ἐλθούσης, ὦ τέκνον, ἐξηλάθη ἡ ἄγνοια* (vgl. auch die Fortsetzung; vgl. auch Corp. Herm. XVIII. 6 und 7).

Die im Hermetismus am meisten ähnliche Vorstellung ist *νοῦς*. Es wäre nicht unrichtig zu sagen: *νοῦς* ist 'Gnade', wie 'Gnosis' usw. 'Gnade' ist (vgl. z. B. Corp. Herm. IV. 2; 3). Alle diese Termini bezeichnen doch in der Sprache der Mysterien religiöse Wirklichkeiten, und die Analogie zu Paulus liegt nicht nur an der Oberfläche.

Und doch ist ein Unterschied da. Schon Reitzenstein (Z. f. nt. W. 1912, S. 27), der doch die Verschiedenheiten zwischen Paulus und dem Hellenismus nicht zu stark zu betonen pflegt, hat darauf die Aufmerksamkeit gelenkt. 'In dem Hellenismus liegt der Schwerpunkt auf dem intellektuellen Gebiet, die Sehnsucht richtet sich auf die γνῶσις. Bei Paulus tut sie das gewiß auch; aber hinzu tritt, daß er eine wirkliche Bekehrung durchgemacht hat, nicht die Einweihung in irgendein Mysterium; sie bleibt die Hauptsache. Wenn man von Mysterienfrömmigkeit bei Paulus redet, darf man nicht vergessen, daß das Mysterium ihm doch nur das Bild für eine wirklich erlebte μεταβολή, eine transformatio, ist. Dies Wunder liegt zugrunde — denn eine wirkliche Bekehrung, etwas an sich unendlich Seltenes, ist immer ein Wunder. Für den Hellenismus ist das Wunder Form und das Mysterium das Wesenhafte, für Paulus das Mysterium Form und das Bekehrungswunder das Wesenhafte. Darin liegt das Individuelle und zugleich das Jüdische auch in diesem Teil seines Denkens!'

Mit diesem Ausgangspunkt läßt sich auch die oben angezeigten Verschiedenheiten, was χάρις betrifft, gut erklären. Denn wer durch Mysterien die religiösen Güter zu erwerben sucht, dem sind sie doch im Grunde etwas Naturhaftes, was auch quantitativ verschieden gedacht werden kann. Sie sind eine höhere Ausstattung des Menschen. Daß dies nicht immer ausdrücklich betont wird, indessen z. B. in den hermetischen Schriften, ändert nichts an der hellenistischen Grundanschauung.

Für Paulus dagegen, der im Bekehrungswunder seinen Ausgangspunkt nimmt, ist alles dies anders gedacht. Er ist (mit seinem Christwerden) umgeschaffen, er ist neu geworden. Zwar benutzt er dieselbe Sprache wie die Hellenisten, zwar kann er dabei auf ihren Bahnen wandeln, — alles dies hindert aber nicht, daß er im Grunde anders denkt. Bei ihm schafft Gott den Menschen um, versetzt ihn in das neue Reich, bei jenen geht der Myste zu den Weihungen, um Kräfte zu erhalten, die sein äußeres und inneres Leben nutzen werden.

Der Unterschied zwischen dieser hellenistischen Frömmigkeit und Paulus und 1. Pt. hat seine Wurzel in der Art der Mystik. Denn daß wir es dort mit einer Art wirklicher Mystik, welche auf 'Er-

lebnisse', auf 'Sakramente' und dgl. Gewicht legt, also nicht mit historischer 'Mystik' zu tun haben, scheint mir sicher. Wie viel gewaltiger ist nicht der Glaube des Heidenapostels, wenn er zeigt, wie Gott in Christi Tod die Welt errettet hat, wie er in ihm alles neugeschaffen hat, und wie wir Christen an diesem Neuen teilhaben oder ein Teil davon sind. Hier der persönliche, in der Geschichte wirkende Gott, und das Interesse daher auf die Menschheit gelenkt — dort verschwindet Gott und sein Wirken, um für den Einzelnen und seine 'Erlebnisse' Platz zu machen (für Sakramente und die Menschen durchdringende Kräfte)[1].

Diesen Weg allein konnte die Kirche nicht gehen. Die Mystik, und zwar je inniger sie ist, ist immer eine Sache der Einzelnen oder einzelner Gemeinden, nie die einer Kirche. Und die Kirche hatte andere, und wir dürfen wohl sagen, größere Werte zu bewahren und zu retten.

In der Literatur der Kirche nach Paulus können wir dasselbe feststellen, wie oben schon mehrmals: die paulinische Terminologie lebt fort, ihre Bedeutung aber ist verschoben oder überhaupt nicht verstanden worden, wenn sie nicht totgeschwiegen ist. Eine Eigentümlichkeit, die uns erstaunen muß, ist, daß wir jetzt oft Verbindungen finden, wo die 'Gnade' in einer Art Doppelbedeutung steht, welche teils an den 'griechischen', teils an den mehr hellenistischen Sinn des Wortes erinnert. Es kommen jetzt Zusammenstellungen vor, die uns sagen müssen, daß wir es mit einer durch fleißige Verwendung (wohl in mündlicher Predigt) abgenutzten Sprache zu tun haben.

[1]) Vgl. Schweitzer, Geschichte der paulinischen Forschung, Tübingen 1911, S. 175: 'Die Mysterienreligionen läßt die 'Transfiguration' des lebenden Menschen dadurch erreicht werden, daß er in der Gnosis und Schau Gottes göttliches Wesen in sich aufnimmt. Es handelt sich also um ein subjektives Tun. Der Lehre Pauli zufolge kommt die 'Transfiguration' nicht durch Gnosis und Schau Gottes zustande. Diese sind vielmehr erst eine Folge der Erneuerung, deren zureichender Grund nicht im Handeln des Einzelnen, und nicht in wirkungskräftigen Sakramenten, sondern in einem Weltvorgang liegt. Sobald der Einzelne ... in dieses neue kosmische Geschehen eintritt, ist er alsbald entsprechend erneuert und empfängt nun Geist, Ekstase, Gnosis und alles, was damit gegeben ist. Was nach griechischer Anschauung Mittel ist, stellt sich nach paulinischer als Folge dar'.

Nun könnte man ja ſagen, daß es ganz natürlich wäre, wenn Paulus eben eine ſolche formelhafte Sprache in ſeinen letzten Jahren hatte. Doch iſt dies ſchwer zu glauben. Denn auch wo Paulus — und das finden wir oft — ſich einer formelhaften Sprache bedient, auch da können wir doch immer einen friſchen, lebendigen Gedanken hinter den Worten fühlen.

Ein Beiſpiel gibt uns 1. Tim. 1, 12. 'Ich danke Chriſtus Jeſus, unſerm Herrn, dafür, daß er mir Kraft (ἐνδυναμοῦν) gegeben hat und mich treu genug erachtet hat, ihm dienen zu dürfen — mich, der ich zuvor ein Läſterer und Verfolger und Frevler geweſen. Aber mir iſt Erbarmung widerfahren, weil ich unwiſſend im Unglauben gehandelt! Überſchwenglich reich ward die Gnade unſres Herrn, mit Glauben und Liebe, die in Chriſtus Jeſus ſich finden laſſen'. Dieſe Entgegenſetzung von einem 'vorher' und einem 'jetzt' geht wohl auf pauliniſche Vorbilder zurück. Und doch läßt ſich ein großer Unterſchied nicht verkennen. Bei Paulus handelt Gott (echt religiös), ohne auf alle menſchlichen Verhältniſſe die mindeſte Rückſicht zu nehmen; der Allmächtige läßt ſich nicht davon beſtimmen. Hier dagegen entſchuldigt ſich der Apoſtel: er hat es unwiſſend getan. Die Wendung ἐν ἀπιστίᾳ macht einen ganz unpauliniſchen Eindruck; ſie kann m. E. nur bedeuten: in gutem Glauben, während ſie in den pauliniſchen Briefen immer religiös orientiert iſt: nicht dem Chriſtentum angehören, alſo 'nicht glauben'[1].

Aber geht das Unpauliniſche des Satzes ſchon daraus hervor, daß Gott ſich durch dieſe ſeine Unſchuld hat beſtimmen laſſen, ſo noch mehr durch die folgenden Worte; und zwar obgleich ſie wahr-

[1]) Oder haben wir hier eine Anſpielung auf den ſpäter in der Kirche lebendigen Gedanken, daß der Chriſt, der eine Todſünde begeht, nicht in die Kirche aufgenommen werden kann? Die Schwierigkeiten der Exegeten, die die traditionelle Erklärung von χάρις aufrecht erhalten wollen, illuſtriert vortrefflich Wohlenberg (Zahn); ſeine Konſtruktion hier iſt von vornherein unmöglich. — Es verdient Erwähnung, daß es nicht an Auslegern gefehlt hat, die πίστις und ἀγάπη von der Treue und Liebe Gottes verſtanden wiſſen wollten (vgl. Wohlenberg), was ja die nahe Zuſammengehörigkeit der drei Worte viel richtiger ausdrückt als die Verſuche moderner Exegeten. — Vgl. auch Holtzmann, a. A., z. St. — Für oben vertretene Bedeutung von πίστις und ἀγάπη vgl. Unb. altgnoſt. W. S. 336, 17ff.

scheinlich nach Röm. 5, 20 geformt sind. Denn das eingeschobene *μετὰ πίστεως καὶ ἀγάπης* stört den paulinischen Gedankengang vollständig[1]. Mit Glauben und Liebe koordiniert, wird nämlich die 'Gnade' in die menschliche Sphäre niedergezogen; statt von Gottes souveräner, alles beherrschender Gnade, die den Menschen aus dem Verderben rettet, hören wir hier davon, daß der Apostel eine überreichliche Gnade mit Glauben und Liebe empfangen hat. Der ursprüngliche, stark religiöse Sinn ist zu dem mehr hellenistischen Gedanken verändert, daß der Errettete durch eine Kraft errettet wird, die ihn erfüllt, daß er eine neue Qualität erhält, die in ihm zu wachsen hat, oder besser gesagt — wir hören hier von Gnade, Glauben, Liebe — mehrere. Dadurch wird auch die Gnade mehr von der Person des Christen gelöst. Daß der ganze Gedankengang des Verfassers in diesen Bahnen geht, zeigt nicht nur das *ἐνδυναμώσαντι* V. 12, sondern noch mehr die Fortsetzung unsres Verses, V. 15—16.

Aus dieser Veränderung können wir die Unterschiede zwischen der Religiosität eines Paulus und unsres Verfassers herauslesen: bei Paulus der souveräne Gott, der ganz und gar frei über die Menschen verfügt; hier mehr der Gott, der den Menschen mit den religiösen Gaben 'füllt'. Diese Gaben sind auch charakteristisch: Gnade, Glaube, Liebe und zwar vereinigt; Gnade nicht mehr die paulinische Gnade, Glaube nicht mehr der paulinische Glaube, der in sich alle anderen religiösen Güter umfaßt. Wir sind hier der hellenistischen Frömmigkeit ein gutes Stück näher gekommen. —

Diese mehr allgemeine Bedeutung kommt auch 2. Tim. 2, 1 vor: 'So sei denn, mein Kind, stark in der Gnade, die in Christus Jesus ist'. Wie der Apostel von einem Sein in Christus Jesus reden kann, so auch von einem Sein in der Gnade (vgl. oben); aber hier heißt es, daß Timotheus sich an diesem Sein in der Gnade (was 'in Jesus Christus' etwas Selbstverständliches ist) stärken werde, die 'Gnade', sein geistliches Leben, die religiöse Kraft in ihm, die als eine Folge seines Christseins in ihm weilt, soll ihn stark machen,

[1]) *πίστεως* und *ἀγάπης* auf den jetzt glaubenden und liebenden Apostel zu beziehen, wie z. B. Weiß (in Meyer) will, ist unmöglich. Ebensowenig kann ich die Übersetzung von Hollmann (S. N. T.) verstehen: Glaube und Liebe haben in Christus Jesus ihr Ziel gefunden.

aus ihr ſoll er Erholung und Hilfe holen[1]. Der Unterſchied z. B. gegenüber Paulus liegt auf der Hand; wie hätte dieſer davon reden können, daß der Chriſt ſelbſt es verſuche, die Gnade bei ſich zu ſtärken, ſich ſelbſt durch die Gnade ſtärker zu machen?

Wie wenig konkret und beſtimmt χάρις oft in der nachpauliniſchen Literatur auftritt, zeigt auch 2. Pt. 3, 18. Der Verfaſſer ſchließt den Brief mit einer Warnung vor ketzeriſcher Lehre, 'vielmehr wachſet in der Gnade (vgl. oben 2. Tim. 2, 1) und Erkenntnis unſeres Herrn und Heilandes Jeſu Chriſti'. Der Gen. iſt hier ein Gen. auctoris: J. Chr. hat χάρις und γνῶσις gegeben, oder vielleicht richtiger eine Art Gen. qual. Schon die Koordinierung iſt charakteriſtiſch. Beiden Wörtern fehlt der Artikel, und zu beiden gehört m. E. der folgende Genetiv. Beiden iſt eine abſtrakte, fließende Bedeutung eigen; beide ſind religiöſe, myſtiſche Termini, und geben einer für den Menſchen der Antike reale, ich möchte faſt ſagen phyſiſche Wirklichkeit Ausdruck[2]. Auch die Ermahnung, in dieſer Gnade und Erkenntnis zu wachſen, iſt echt antik. Denn eben dieſe quantitative Verſchiedenheit zeigt Züge, die uns an die populäre Auffaſſung von der Gnade, die auch ſpäter in der Kirche die herrſchende wurde, ſtark erinnern. Für den Menſchen gilt es, in ſich ſo viel wie möglich von dieſer geiſtigen Potenz aufzunehmen, um dadurch vor allen drohenden Gefahren ſicher zu ſein.

Auch Jk. 4, 6 ſcheint mir dieſe Bedeutung vorzuliegen. Es iſt

1) Hollmann (S. N. T.): der Bannkreis der Gnade, die ihn nun kraftvoll trägt. B. Weiß (Meyer) dagegen: Gemeint iſt alſo die ihm vor Zeiten verliehene und durch die Erſcheinung Chriſti tatſächlich kundgemachte Gnade (1, 9f.), auf welcher alles Erſtarken inſofern beruht, als nur ſie die Gewißheit gibt, daß es dem, der ſich zu neuem Mut aufraffen will, nie an der Gotteskraft fehlen wird, — alles Dinge, wovon hier kein Wort ſteht.

Die Bedeutung iſt dieſelbe wie Röm. 4, 20; das Fehlen von ἐν (worauf B. Weiß ſo großes Gewicht legt) hat nichts zu bedeuten, wenigſtens nicht im helleniſtiſchen Griechiſch; (vgl. Moulton, a. A. S. 75 und 104.). Wohlenberg (Zahn) dagegen richtig: die durch Chriſti Vermittlung uns gegebene Gnade oder Heilsfülle, welche beſchloſſen liegt in der Gabe des heiligen Geiſtes, nicht aber den Gnadenſtand deſſen bedeuten, dem die Gnade widerfahren iſt ... wodurch Tim. erſtarken ſoll = διὰ πνεύματος ἁγίου 1, 14. — Sachlich vgl. 1. Clem. 55, 3 ἐνδυναμωθεῖσαι διὰ τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ ἐπετελέσαντο πολλὰ ἀνδρεῖα; vgl. auch Euſ. h. e. V. 1, 24.

2) Vgl. 2. Kor. 1, 12; 2. Tim. 2, 1.

freilich wohl unmöglich, den richtigen Zusammenhang zu rekonstruieren[1]. In Erwägung zu ziehen ist sie ebenfalls 1. Clem. 30, 2, wo derselbe Spruch zitiert ist[2].

Eine mit 2. Pt. 3, 18 analoge Bedeutung scheint auch Hebr. 13, 9 vorzukommen: 'Laßt euch nicht durch alle möglichen fremdartigen Lehren umtreiben; denn es ist gut, das Herz in Gnade zu befestigen, nicht in Speisen, von denen die, die sich ihrer bedienten, keinen Nutzen hatten.' Der Gegensatz *χάριτι — βρώμασιν* ist befremdend, besonders wenn wir die folgenden Worte beachten: 'wir haben einen Altar, von dem die im Zelt Dienenden nicht essen dürfen.' Also auch die Christen haben doch eine Speise, von der die Juden nicht essen dürfen. Könnte vielleicht im ersten Satze eine Warnung vor äußerem Sakramentenkult zu finden sein? Will der Verfasser seinen Lesern einschärfen, daß alles auf die 'Gnade' ankomme, die Kraft, die jeder Christ in seinem Inneren besitzt (oder die, vgl. V. 10, im christlichen Sakrament mitgeteilt werden wird), den Schatz, den er als Christ erhalten hat, und nicht auf ein äußeres Essen, von dem kein Nutzen kommt? Hat der Verfasser hier seine Feder gegen alle die gerichtet, die von (nichtchristlichen?) sakramentalen Mahlzeiten höhere Kräfte und geistliche Güter zu empfangen hofften?[3].

Ganz anders faßt Hollmann[4] diese Zeilen auf. Es handelt sich um Leute, die dazu ermuntern, durch unbekümmerten Genuß von Speisen — die folgenden Verse zeigen, daß Opferspeisen gemeint sind — ihre Herzensfestigkeit an den Tag zu legen. Aber mit dieser Auffassung scheint es mir unmöglich, den beiden Dativen *χάριτι* und *βρώμασιν* den gleichen Sinn zu geben, was doch der ganze

---

[1]) Windisch (Lietzmann): Der ganze Text 5f. scheint heillos verderbt; anders v. Soden (Holtzmann): einen Ausblick auf die der Liebe gegen Gott sichere Gegenliebe, welche als *μείζων χάρις* bezeichnet ist, weil schon Gottes *ἐπιποθεῖν* Gnade ist.

[2]) Vgl. auch 1. Clem. 30, 3.

[3]) Vgl. den Anfang der Erklärung bei v. Soden (Holtzmann). Oder hat *χάρις* hier vielleicht die Bedeutung von dem objektiven Heil oder der rechten Lehre der Kirche? Z. B. Bigg, a. A. (Int. Cr. Com.) S. 143f. sagt, daß *χ.* ist verwendet 'of the word of grace, i. e. the gospel'. Diese Verwendung scheint mir auch möglich; vgl. V. 9a.

[4]) S. N. T., wie v. Soden (Holtzmann).

Aufbau des Satzes nötig macht. Das zeigt sich auch, wenn Hollmann seine Meinung näher erklärt: Herzensfestigkeit kann nur durch Gottes Gnade, nicht durch den angeblich Geistesstärke verratenden Genuß von Opferfleisch erlangt werden. Das Essen kann also wohl Geistesstärke verraten, unmöglich aber geben, und daß man davon keinen Nutzen hat, braucht kaum betont zu werden[1].

Hebr. 12, 15 'Achte darauf, daß nicht jemand der Gnade Gottes entbehre[2], damit nicht etwa eine giftige Wurzel emporschieße und zur Last falle, und so viele befleckt werden'. Die Christen sollen aufeinander Acht geben und zu verhindern suchen, daß einige der Gnade Gottes entbehren. Die schwersten Folgen und zwar für die ganze Gemeinde, können daraus entstehen; denn wer der Gnade verlustig ist, der ist aus dem Christentum gefallen, wer daraus gefallen ist, ist der Gnade leer; das sind Komplementsgedanken (vgl. V. 17). Und ist das Herz von Gnade leer, dann kommt so leicht 'eine giftige Wurzel' empor, die Anlaß zum Fall und zur Befleckung für manche werden kann[3].

Diese Auffassung ist echt antik; solange der Mensch von einer Macht des Guten in Besitz genommen worden ist, solange er sie in sich wohnen läßt, können die bösen Mächte ihm nichts antun, das Böse kann ihn überhaupt nicht antasten (vgl. Corp. Herm. XIII. 9, I. 22ff.). Jeder Christ muß doch wenigstens ein Minimum von *χάρις* haben.

---

[1]) Wickham (W. C.) hat eigentlich dieselbe Erklärung von *βρῶμα*, obgleich er es the rival system of seeken moral strength through carnal ordinances nennt; aber kann dies 'System' nur mit *βρώμα* bezeichnet werden? Er scheint doch besser die Bedeutung von 'Gnade' zu würdigen: the writer would not distinguish the gracious Will of God without them from the gracious influence acting as a power within them.

[2]) Zu beachten den Unterschied zu dem wohl hier erinnerten Texte Deut. 29, 18 *τίνος ἡ διάνοια ἐξέκλινεν ἀπὸ Κυρίου τοῦ θεοῦ ἡμῶν*; Hebr. dagegen *χάρις*.

[3]) Ähnlich v. Soden (Holtzmann): Zusammenfassung vom Wesen des Christentums. Hollmann S. N. T. '... der Einzelne davor bewahrt bleiben, sich der Gnade Gottes, die sich gerade in der Zucht der Leiden väterlich betätigt, zu entziehen', verkennt vollständig den richtigen Sinn. Überhaupt scheint die Auffassung von Gnade als Gottes gnädiger Gesinnung die Exegeten zu den abenteuerlichsten Seitensprüngen verleitet zu haben.

Im Judasbrief (V. 4) sehen wir diese Gedanken in typischer Weise vertreten. Der Verfasser wendet sich hier an 'gottlose Menschen', 'die die Gnade unsres Gottes in Zügellosigkeit verkehren und unsern alleinigen Herrscher und Herrn Jesus Christus verleugnen'. Das Verbum μετατιθέντες verbietet uns m. E. an eine psychologische Eigenschaft Gottes zu denken. Wir haben statt dessen hier eine für die Mysterienreligionen bezeichnende Vorstellung. Denn in ihnen ist die ganze Religion von der Auffassung getragen, daß der Eingeweihte mit religiösen Kräften ausgerüstet wird, und so den Beweis seiner Religion leistet. Dadurch wird aber hierauf das Hauptmoment gelegt, und die Sittlichkeit vernachlässigt[1]. Wer 'vollkommen' war, brauchte sich nicht mehr um die Sittlichkeit zu kümmern; er konnte mit seinem äußeren Leibe die schwersten Sünden begehen; seinen wirklichen, inneren Menschen rührte das nicht an.

Auch der Christ weiß sich von einer göttlichen Kraft erfüllt; aber mit dieser Kraft ist unlösbar der sittliche Ernst des Christentums verbunden. Wenn daher ein 'Christ' sich auf seine göttliche χάρις berufend die gröbsten Sünden begehen zu können meint, dann muß es dem Verfasser unsres Briefes als eine 'Verkehrung der Gnade unsres Gottes in Zügellosigkeit' erscheinen. So haben wir denn hier χάρις als Ausdruck für eine spezifisch hellenistische Vorstellung von der Religion, und zwar ganz in Übereinstimmung mit dem Gebrauch, den wir schon oftmals erwiesen haben[2].

Hier nun schließt sich noch ein Beweis zu der Kette der übrigen. Reitzenstein (Mysterienreligionen S. 120, Norden, a. a. O. S. 64) hat gezeigt, wie ἀγνωσία θεοῦ ein positiver Begriff ist, in dem sich mit dem Fehlen höherer Erkenntnis Weltliebe und sündige Neigung verbinden. Dasselbe läßt sich auch von ἀχάριστος sagen; ganz unzweifelhaft wird das von Justin dargelegt; so z. B. gibt er (Dial. 96, 3) den Spruch Lc. 6, 35ff. so wieder: τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλοντα ἐπὶ ἀχαρίστους καὶ δικαίους; und derselbe Gebrauch

[1]) Vgl. Wetter, a. A. S. 77ff. u. a. und Reitzenstein, Mysterienreligionen S. 17ff. u. a.

[2]) Vgl. Bigg (Int. Cr. Com.): The grace is the πίστις, or the gospel (1. Pt. 1, 10); it promises a freedom, which these impious men turn into lasciviousness.

findet ſich vielleicht auch bei Irenäus (ingratus). Wer 'ohne Gnade' iſt, kann nicht Chriſt ſein, kann nicht gerecht leben; erſt dem Chriſten iſt die Möglichkeit, gerecht zu leben, gegeben, und zwar als eine Ausſtattung des Chriſten. Daß dies griechiſchem Sprachgebrauch gemäß war, zeigt ſich auch z. B. in den Catenen (zu Jh., ed. Cramer, S. 231, 8), wo uns eine Phraſe wie: '*φειδόμενος αὐτῶν τῆς ἀχαρίστου* (vgl. das deutſche: gottlos) *γενεᾶς*' begegnet. *ἀχάριστος* iſt alſo ganz wie *ἀγνωσία* ein poſitiver Begriff, Ungerechtigkeit oder dgl. bezeichnend (vgl. Fay. Towns 136, 7.).

Dieſe Vorſtellung iſt religionspſychologiſch leicht erklärlich, und wir können heute oftmals dieſelbe Erſcheinung beobachten, wenn in unſern freikirchlichen Verſammlungen immer ſo ſcharf zwiſchen Gläubigen und Ungläubigen geſchieden wird. Denn dort bedeutet der Ungläubige nicht nur einen, der ihre Meinungen nicht teilt, ſondern es iſt eine poſitive, ſchlechte Eigenſchaft; nichts was er tut, kann gut ſein.

Hier würde auch Hebr. 12, 28 von Bedeutung ſein, wenn wir an dieſer Stelle einen Sinn von Gnade und nicht vielmehr von Dank zu finden haben. Die Ungewißheit über den Sinn ſcheint ſchon früh aufgekommen zu ſein, denn nach Chryſoſtomus z. B. iſt hier von 'Dank' die Rede, nach der Peſhito und den lateiniſchen Vätern dagegen von 'Gnade': Gratiam dicit fidem rectam, spem certam, caritatem perfectam, cum operatione sancta, per quae debemus Deo servire cum metu, timentes illum ut Deum et judicem omnium[1]. Betrachtet man den Gedankengang des ganzen Hebräerbriefes, ſo muß man die letzte Bedeutung vorziehen. Es iſt demnach hier davon die Rede, daß die Chriſten darauf achten müſſen, daß ſie 'Gnade' beſitzen (für *ἔχωμεν* vgl. Röm. 5, 1), damit ſie das unerſchütterliche Reich, das für ſie bereit iſt, erben mögen. Dieſer Gedanke würde mit dem eben behandelten Paſſus ganz analog ſein.

An allen genannten Stellen läge alſo die phyſiſch-pneumatiſche Bedeutung von *χάρις* vor, als von einer die Chriſten erfüllenden Kraft, der notwendigen Vorausſetzung für das Chriſtſein und

[1]) Vgl. Weſtcott, a. A., z. St. — Daß die Bedeutung von Dank doch ſtark in Erwägung zu ziehen iſt, gebe ich gern zu. — Wie oben v. Soden (Holtzmann), z. St.

daher auch für die Erreichung des letzten Zieles. Daß dieser Sinn wirklich gemeint ist, dafür zeugt wohl auch Hebr. 10, 29, wo wir von τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος hören, was wohl nichts anderes sagen will als daß es der Geist ist, der den Christen diese 'Gnade' spendet. Und das ist ja auch, was wir erwarten müßten, wenn hier von 'Gnade' im oben angegebenen Sinne die Rede wäre.

B. Weiß sieht eigentümlicherweise in allen diesen Stellen eine Beziehung auf Gottes Güte, die seinem Eigentumsvolke von ihm gespendet wird, auf sein Wohlwollen gegen die Erlösten. τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος deutet er daher so, als ob diese Gottes-'Gnade' den Menschen den Geist gibt, eine Bedeutung, die doch wohl in unserem Zusammenhang kaum möglich ist. Es wäre dann viel besser, τῆς χάριτος auch mit dieser Deutung als gen. qual. zu fassen und dann zu übersetzen: der gnädige Geist[1].

Aber Hebr. 12, 15; 13, 9 scheinen mir doch zu starke Argumente gegen eine konsequente Fassung von χάρις in Hebr. in diesem Sinne einzulegen. Sie werden viel einfacher in der oben angegebenen Weise erklärt, und ich ziehe daher auch hier jene Bedeutung vor. —

Eph. 4, 29 redet der Verfasser von der Pflicht der Christen, auf ihr Reden zu achten, kein faules Wort aus ihrer Mund ausgehen zu lassen, nur gute, 'damit es den Hörern Gnade bringen soll'. Das Verbum δίδωμι ist auch hier wie fast überall mit χάρις verbunden, aber sonst ist es gewöhnlich Gott, hier aber sind es die Menschen, welche die Gnade geben oder wenigstens vermitteln. Zwar kann man nicht sagen, daß Paulus nicht diesen Satz hätte aussprechen können, (vgl. z. B. Röm. 1, 11, wo doch Paulus dasselbe von seinem Besuch in Rom aussagt; vielleicht auch 2. Kor. 1, 15) denn es wäre ihm doch möglich, dessenungeachtet die Menschen nur als Mittel, als Diener Gottes zu betrachten. Die artikellose Stellung, die wir hier haben, paßt sehr gut in den Zusammenhang und zeigt uns, daß χάριν διδόναι hier mit dem eben vorhergehenden

[1]) Swete, The Holy Spirit in the New Testament, S. 251 verweist auf Zach. 12, 10 πνεῦμα χάριτος καὶ οἰκτιρμοῦ, wo diese Bedeutung unbestreitbar ist; aber es ist sehr fraglich, ob die Stelle etwas mit der unsrigen zu tun hat. Zorell richtig: Spiritum S. gratiae auctorem, so auch v. Soden (Holtzmann).

Satz *ἀγαθὸς πρὸς οἰκοδομὴν τῆς χρείας* parallel iſt. Hier von göttlicher Gnade zu reden, wie Haupt es tut, iſt nicht gut angebracht, von Gott iſt hier nichts zu finden.

Iſt dies aber richtig, ſo hat *χάρις* wohl hier dieſe fließende, faſt phyſiſche Bedeutung; und es handelt ſich um die Anſchauung von einer quantitativen Gnade, die Paulus zwar nicht ganz abzuſprechen iſt, aber nicht oft bei ihm vorkommt, und die ſicher nicht für ihn charakteriſtiſch war (vgl. Jr. I. 13, 2; 3). Und noch mehr: die *χάρις* hat hier viel von ihrer religiöſen Realität verloren, ſie iſt zu einem nur pneumatiſchen Begriffe verblaßt[1] (vgl. S. 128ff).

Auch im Prooemium des Epheſerbriefes iſt *χάρις* in dieſer Bedeutung zu finden. Der Apoſtel führt hier aus, daß die Vorherbeſtimmung Gottes als Folge *ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ ἧς ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἠγαπημένῳ* mit ſich bringt[2]. Hier wäre man alſo verſucht, *χάρις* als 'Gnade' Gottes, als ſeine Huld gegen die Menſchen zu faſſen, ſo daß wir an jüdiſche Gedanken erinnert würden[3]; und doch wird dieſer Eindruck ſogleich verwiſcht, denn eine derartige Gnade kann nicht den Menſchen 'geſchenkt' werden (*ἐχαρίτωσεν*); wir müſſen ſtatt deſſen unſere Zuflucht zu der anderen Bedeutung der neuſchöpfenden Kraft nehmen, zu der der Relativſatz beſonders gut paßt[4]. 'In ihm haben wir die Erlöſung durch ſein Blut, die Vergebung der Sünde nach dem Reichtum ſeiner Gnade, mit der er uns reichlich ausgerüſtet hat (zu beachten das Verbum

---

1) Haupt (Meyer) hat in der Hauptſache den richtigen Sinn getroffen: 'unſer Reden ſoll immer der Träger eines überweltlichen Gutes ſein, welches die erlöſende und heiligende Liebe Gottes durch unſern Dienſt einem anderen zuführen will, und damit iſt dann der Begriff von *οἰκοδομή* ſeinem Inhalt nach näher beſtimmt', wenn er auch 'Gnade' zu eingeſchränkt nimmt. So gut Chryſoſtomus: *ἵνα χάριν σοι εἰδῇ ὁ ἀκούων, ἵνα κεχαριτωμένους αὐτοὺς ἐργάσηται* (für *χαριτόω* in dieſem Sinne vgl. J. Syr. 18, 17). So auch Abbot (Int. Cr. Com.); vgl. auch Euſtradiates Lexikon: *ἵνα εὐεργετήσῃ τοὺς ἀκούοντας.* Ewald (Zahn) dagegen: Wohltat, nicht Gnade, aber ohne Begründung.

2) Ein Spielen mit *χάρις* und *χαρίζομαι* iſt bei Philo ſehr häufig, z. B. de conf. ling. 123 und anderswo oft, wo der Name Henok als *χάρις* gedeutet wird; de monarchia I. M. II. 218, 23; de Abrahamo M. II. 9, 23 u. a. — Man beachte das Verbum *χαριτόω*; vgl. Euſtratides Lexikon richtig: *ἐν ᾗ ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἠγαπημένῳ.*

3) So auch Ewald (Zahn) u. a.

4) Vgl. Wörter wie *πλοῦτος, περισσεύειν, ἀνακεφαλαιοῦσθαι* uſw.

χαριτόω) in allerlei Weisheit und Verständnis, er, der uns kundtat das Geheimnis seines Willens'. Dasselbe Doppelgesicht der χάρις, das wir oben haben konstatieren können, kommt auch hier zum Vorschein; die Vergebung der Sünden wird uns nach dem Reichtum seiner Gnade zuteil. Wir erwarten also die Bedeutung 'gnädige Gesinnung', Gottes sündenvergebende Gnade in Christus. Aber diese Erwartung wird wieder enttäuscht, wie unmittelbar vorher; denn die Fortsetzung sagt, daß Gott sie ἐπερίσσευσεν εἰς ἡμᾶς ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει: hier kann nicht von einer psychologischen Gesinnung bei Gott die Rede sein, hier muß Paulus eine reale göttliche Gabe annehmen, und zwar eine, die sich in 'Weisheit' und 'Verständnis' offenbart[1].

An diesen beiden Stellen haben wir die eigentümliche Vermischung der zwei Gedanken: einerseits Gottes Güte, seine Huld gegen die Menschen, andererseits eine geistige Kraft im Menschen, mit σοφία und φρόνησις V. 8 analog. Beide Gedanken sind zwar in der ältesten christlichen Literatur zu finden; in dieser Verbindung aber sind sie dem Epheserbrief, den Pastoralbriefen und überhaupt der nachpaulinischen Literatur eigentümlich.

Es scheint oft, als ob der terminus 'Gnade' sehr abgenutzt wäre, oder, und zwar besonders hier im Epheserbriefe, als ob die kultische Sprache auf ihn Beschlag gelegt hätte. Das Wort hat vieles von seiner ursprünglichen Kraft und Frische verloren; es ist oft in verschiedenen, ganz disparaten Zusammenstellungen zu finden, und das je mehr, je jünger die Texte sind.

Ist nun oben die Bedeutung von 'Gnade' in quantitativem

---

[1]) So auch Robinson, a. A., z. St.; vgl. Chrys.: οὐ μόνον ἁμαρτημάτων ἀπήλλαξεν ἀλλὰ καὶ ἐπεράστους ἐποίησεν. Gott hat unsre Seele mit Schönheit und Anmut ausgerüstet, wie ein Aussätziger, der in einen schönen jungen Mann verwandelt worden ist. — Abbot aber (Int. Cr. Com.) meint hier 'the undeserved goodness of God' zu finden, sich dabei 'auf die überwiegende Bedeutung von χ. bei Paulus wie auf die leitende Idee des Abschnittes berufend'; so auch Ewald (Zahn); mit der Lesart ἧς (wohl der richtigen) würde dies s. E. die allein mögliche sein. Aber ich kann mich nicht ihm anschließen. Er rechnet zu wenig mit der großen Konfusion von Gedanken, die eben für diesen Abschnitt so charakteristisch ist. — Westcott, a. A. z. St. sucht beide Meinungen gewissermaßen zu vereinigen: the glory of his grace is the manifestation of its power as men are enabled to perceive it.

Sinne für den Epheſerbrief wahrſcheinlich gemacht, dann ſcheint es am einfachſten, auch Eph. 3, 2 ſo zu deuten. Zwar ſpielt auch hier eine Doppelbedeutung hinein — einerſeits Gottes Gnade, in allgemeinem, fließendem Sinne, mit der man haushalten ſoll — andererſeits ſubjektiv, die dem Apoſtel verliehene 'Gnade'. Das Wort *οἰκονομία* hält uns wahrſcheinlich in dem oben erwähnten Kreiſe von Gedanken feſt.

Es verdient vielleicht erwähnt zu werden, daß Chryſoſtomus der Gen. hier als einen gen. subj. nimmt. Iſt dies richtig, ſo haben wir eine mehr mit Abt. II A analoge Bedeutung, und alſo eine dritte Möglichkeit, die vielleicht auch in Erwägung zu ziehen wäre; ſeine Auffaſſung zeigt uns unter allen Umſtänden, wie konkret und lebendig man ſich die 'Gnade' denken konnte. Und vielleicht wäre dieſe Bedeutung die nächſtliegende, wenn nicht die Partizipalkonſtruktion ſie ganz und gar ſtörte[1].

Aber dieſe eigentümliche Doppelbedeutung iſt für unſern Brief charakteriſtiſch. Wenn wir ſelbſt die Bedeutung von 'Gnade' in dem mehr fließenden Sinne adoptieren, die wohl die einzig mögliche iſt mit der Konſtruktion als gen. obj., ſo hat ſich doch, wie wir oben geſehen haben, damit die Doppelgeſtalt der Gnade nicht aufgelöſt, ſondern bleibt beſtehen.

Beſſer wäre es gewiß, wenn wir ſtatt *τῆς δοθείσης τὴν δοθεῖσαν* leſen könnten (wie E K a u. a.)[2], aber dieſe Lesart iſt wohl als eine ſpätere Korrektur, mit dem Zweck aus den Schwierigkeiten des Textes herauszukommen, zu leicht erklärlich. Wir müſſen daher hier damit zufrieden ſein, feſtzuſtellen, daß *χάρις* in doppelter Bedeutung ſteht, wie wir es ja oft in der deuteropauliniſchen Literatur gefunden haben. —

Juſtin zeigt uns ein Beiſpiel für dieſe Bedeutung der göttlichen Gnade, Dial. 42 *ἀλλὰ καὶ τὸ δώδεκα κῴδωνας ἐξῆφθαι τοῦ ποδήρους τοῦ ἀρχιερέως παραδεδόσθαι τῶν δώδεκα ἀποστόλων τῶν ἐξαφθέντων ἀπὸ τῆς δυνάμεως τοῦ αἰωνίου ἱερέως Χριστοῦ, οἱ ὧν τῆς φωνῆς ἡ πᾶσα γῆ τῆς δόξης καὶ χάριτος τοῦ*

[1] Abbot (Int. Cr. Com.) zaudert z. B. ſehr; er zieht doch gen. obj. vor, weil das Nachfolgende beſſer dazu paßt. — Dibelius (Lietzmann): *χάρις* Amtsgnade.

[2] Wie Hollmann (S. N. T.) es wohl vorausſetzt.

θεοῦ καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ ἐπληρώθη, σύμβολον ἦν ... λεγόντων τῷ Χριστῷ ὅτι οὐχὶ τῇ ἀκοῇ αὐτῶν πιστεύουσιν ἀλλὰ τῇ αὐτοῦ τοῦ πέμψαντος αὐτοῦς δυνάμει ... δηλωτικὸν τοῦ τοὺς πονηροὺς ὑπηκόους αὐτοῦ γενομένους ὑπηρετῆσαι τῇ κελεύσει αὐτοῦ καὶ πάντας ὡς ἓν παιδίον γεγενῆσθαι.

Laut dem, was unten über *δόξα* ausgeführt werden wird, kann sie nicht gegen eine mehr konkret-realistische Bedeutung in Anspruch genommen werden. Durch die Apostel, heißt es, wird die ganze Erde mit göttlicher *δόξα* und *χάρις* erfüllt, mit anderen Worten, die Predigt der Apostel wird als eine real wirkende Macht, eine *δύναμις* gedacht, die in der Welt Herrlichkeit und *χάρις* schafft; davon seien die zwölf Glocken des Hohenpriesters ein Symbol. Und dann wird durch Justin, zwar vielleicht nicht ganz klar, jenes Erfüllen der Welt mit 'Herrlichkeit' und 'Gnade' dadurch bewiesen, daß er auf die vielen Christen weist, die ihr Haupt unter das christliche Joch gebeugt haben, was unwiderleglich für die Hoheit dieser *δόξα*, für die Großmächtigkeit dieser *χάρις* zeuge.

Mit diesen Gedanken berührt sich meines Erachtens nahe Diog. 11, 5 *οὗτος ὁ ἀεί, ὁ σήμερον υἱὸς λογισθείς, δι' οὗ πλουτίζεται ἡ ἐκκλησία καὶ χάρις ἁπλουμένη ἐν ἁγίοις πληθύνεται, παρέχουσα νοῦν, φανεροῦσα μυστήρια ... εἶτα φόβος νόμου ᾄδεται καὶ προφητῶν χάρις γινώσκεται καὶ εὐαγγελίων πίστις ἵδρυται καὶ ἀποστόλων παράδοσις φυλάσσεται καὶ ἐκκλησίας χάρις σκιρτᾷ. ἣν χάριν μὴ λυπῶν ἐπιγνώσῃ ἃ λόγος ὁμιλεῖ δι' ὧν βούλεται, ὅτε θέλει.* Auch hier haben wir, aber noch mehr entwickelt, die Idee von der Kirche, auch hier den Gedanken, daß Christi Ankunft uns reichlich Gnade gespendet hat, auch hier scheinen höhere Gnadengaben durch reichlichere Gnade veranlaßt zu sein (vgl. auch Act. Barn. 8 und 9).

Auch der Anfang des Barnabasbriefes ist sehr charakteristisch (1, 2): 'Wie groß und reich sind nicht Gottes Gaben (*δικαιώματα*) zu euch, deren auch ich mich in höchstem Maße erfreue *ἐπὶ τοῖς μακαρίοις καὶ ἐνδόξοις ὑμῶν πνεύμασιν. οὗ τὸ ἔμφυτον, τῆς δωρεᾶς πνευματικῆς χάριν εἰλήφατε* (vgl. auch 21, 9). Das gleiche gilt von dem unmittelbar folgenden: *διὸ καὶ μᾶλλον συνχαίρω ἐμαυτῷ ἐλπίζων σωθῆναι, ὅτι ἀληθῶς βλέπω ἐν ὑμῖν ἐκκεχυμένον ἀπὸ τοῦ πλουσίου τῆς ἀγάπης κυρίου πνεῦμα*

ἐφ' ὑμᾶς. Solche Worte zeigen uns nun deutlich, wie 'Gnade' ganz und gar zu der 'pneumatischen' Sphäre gehört, und die Auffassung von ihr ist also ganz dieselbe wie die von 'pneuma'. Daß diese aber mit verschiedenen Graden vertraut ist, hat schon Gunkel aufgezeigt, wie auch daß der Geist bald als ruhende Kraft, bald aber als sich nur in gewisser spontaner Geistestätigkeit offenbarend gedacht wird [1]. In Übereinstimmung hiermit hören wir es so oft, daß ein Christ πλήρης χάριτος (Mart. Pol. 7, 2 u. a.) oder 'erfüllt' von 'Gnade' ist (Ign. Rom. int. u. a.) oder die Ermahnung, in der Gnade überzufließen, zu wachsen (Ign. Smyrn. 9, 2 u. a.), die Hoffnung auf χάριν τελείαν μοι δοθῆναι (Ign. Smyrn. 11, 1) usw. Fast alle diese Wendungen werden auch vom Geiste gebraucht und begegnen uns in großer Fülle wie in der älteren christlichen Literatur so auch in der Terminologie der Mysterienreligionen (vgl. auch Act. Thomae 28).

Daß sich dort auch χάρις in diesem Sinne findet, werden wir jetzt sehen, obgleich ich das Wort nicht oft habe belegen können. Unser erstes Beispiel sei aus Corp. Herm. genommen. Poimandres § 32 (nach dem Text von Reitzenstein) heißt es: αἰτουμένῳ τὸ μὴ σφαλῆναι τῆς γνώσεως τῆς κατ' οὐσίαν ἡμῶν ἐπίνευσόν μοι καὶ ἐνδυνάμωσόν με καὶ ⟨πλήρωσόν με⟩ τῆς χάριτος ταύτης (vgl. Mart. Pol. 12, 1), ⟨ἵνα⟩ φωτίσω τοὺς ἐν ἀγνοίᾳ τοῦ γένους, ἐμοῦ ⟨μὲν⟩ ἀδελφούς, υἱοὺς δὲ σοῦ. διὸ πιστεύω καὶ μαρτυρῶ. εἰς ζωὴν καὶ φῶς χωρῶ. εὐλόγητος εἶ, πάτερ. ὁ σὸς ἄνθρωπος συναγιάζειν σοι βούλεται, καθὼς παρέδωκας αὐτῷ τὴν πᾶσαν ἐξουσίαν (vgl. Ign. Mag. 8, 2, vgl. Norden S. 110).

πλήρωσόν με findet sich nicht in A B, aber in B in marg., weshalb es von Reitzenstein und wohl mit Recht in den Text aufgenommen worden ist. (Unter allen Umständen ist klar, daß der Glossator sich den Zusammenhang in dieser Weise gedacht hat.) Dann zeigt uns schon das Verbum die konkrete, 'physische' Bedeutung von χάρις: 'erfülle mich mit der 'Gnade', daß ich erleuchte meine in 'Unwissenheit' weilenden Brüder'. Die Unwissenden erleuchten zu können, bedarf es der besonderen 'Gnade', und es ist sehr charakteristisch, daß Poimandres eben mit den oben erwähnten

[1] Gunkel, a. A. S. 31, 32 u. a.

Worten schließt. Nachdem der Gläubige um γνῶσις und δύναμις und χάρις gebeten hat, sagt er zuversichtlich: διὸ πιστεύω καὶ μαρτυρῶ. Und auch hier wird, wie so oft in den hermetischen Schriften, Gott selbst als die letzte wirkende Ursache zum Heil hingestellt.

Daß wir hier mehr als bei Paulus die Bedeutung von Kraft, von Ausrüstung mit einer geistigen Potenz (= γνῶσις) haben, wird gern zugegeben (beachte die Schlußworte: παρέδωκας αὐτῷ τὴν πᾶσαν ἐξουσίαν), aber ich glaube, daß wir hier in konkreten Farben und stark ausgeführt dasselbe sehen können, was auch hinter der paulinischen Auffassung von χάρις liegt. Der religiöse Zusammenhang zeigt sich im ganzen Ton des Gebetes. Und doch fehlt die das ganze innere Leben des Menschen umfassende, durchgreifende Bedeutung des Wortes. Dagegen ist die Analogie mit der deuteropaulinischen Literatur in die Augen fallend. Es muß jedem einleuchten, wie beide auf demselben Boden gewachsen sind.

Noch mehr ist dies naturgemäß der Fall, wenn wir uns jetzt zu den sog. Zauberpapyri wenden, denn hier ist die religiöse Bedeutung ganz verloren gegangen und nur die von Kraft ist zu finden. Hier will ich nur ein einziges Beispiel aus dem großen Pariser Zauberpapyrus nehmen, und verweise für weitere Beispiele auf den folgenden Abschnitt. Z. 3165ff. heißt es: δος μοι πασαν χαριν πασαν πραξιν μετα σου γαρ εστιν ο αγαθοφορος αγγελος παρεστως τη τυχη (Sic!) διο δος πορον πραξιν τουτω τω οικω ναι κυριευων ελπιδος πλουτοδοτα αιων ἵερε αγαθε δαιμων τελει πασας χαριτας και ιας σας ενθεους φημας· ειτα ανοιγε και θαυμασεις την ανυπερβλητον ἵεραν δυναμιν. Der Betende sucht jede χάρις (= zauberische Macht[1], durch die

[1]) Daß diese Bedeutung von χάρις als 'zauberische Macht' wirklich vorliegt, dürfte wohl aus dem Vorhergehenden deutlich genug sein; doch seien hier noch einige Beispiele anzuführen: Barn. 9, 8, wo die 318 Männer des Abrahams in folgender Weise ausgelegt werden: τὸ δεκαοκτώ· Ι δέκα, Η ὀκτώ· ἔχεις Ιησοῦν· ὅτι δὲ ὁ σταυρὸς ἐν τῷ Τ ἤμελλεν ἔχειν τὴν χάριν, λέγει καὶ τριακοσίους. Hier bedeutet wohl T das Symbol für die im Kreuze wirkende Macht. — Vgl. auch Philo, de human. 145 κόλποι βαθεῖς ὑποδεξάμενοι τὰς διὰ τῶν ὑετῶν χάριτας; so auch Catenae in Jh. 6 (Ed. Cramer) von dem Brotverwandlungswunder (doch sehr spät): ἐφαίνετο γὰρ καὶ τὸ δαψιλὲς τῆς χάριτος ἐν τῷ πλήθει τῆς περρισείας; die artikellose Stellung von χ. macht mir diese Bedeutung wahrscheinlicher.

er Erfolg in allen seinem Tun und Lassen bekommt) zu erlangen.

Hier können wir gewiß weniger von einer Analogie mit der frühchristlichen Sprache reden als oben; denn hier fehlt, wenigstens in dem gegenwärtigen Zustand unsres Textes, jede religiöse Bedeutung; alles ist auf das magische Gebiet hinabgezogen. Aber unmöglich ist es nicht, daß einmal durch diese Zeilen ein religiöses Gefühl geweht hat. Und noch mehr: ich glaube, daß für die ältesten Christen χάρις eben von dieser physisch-realen Bedeutung viel gehabt hat, und aus diesem Grunde habe ich jene Beispiele hier aufgenommen.

'Gnade' ist, wenigstens oft, die Kraft, die der Mensch erhält, die seine übrigen moralischen oder anderen Eigenschaften stärken wird; die Gnade wird die Macht, die dem Menschen helfen wird, fromm zu werden, die seinen Glauben (in diesem 'katholischen' Sinn), seine Liebe usw. kräftigen und ihm die Unsterblichkeit, das ewige Leben sichern wird. Die Gnade ist eine Ausstattung des Menschen, nicht eine Umwandlung. Aber sie gibt doch der religiösen Wirklichkeit im Menschen einen Ausdruck.

Bei den christlichen Autoren überwiegt, wenigstens in der älteren Zeit, der religiöse Gedanke, der physisch-pneumatische ist nur der tiefe Hintergrund, von dem sich ihre Worte voll Leben und Farbe für uns abheben. Aber mit der Zeit ist, wie wir später sehen werden, jener Gedanke aus dem Hintergrund immer mehr in den Vordergrund gedrungen, wenn auch noch nicht bei Paulus, so doch in den Generationen nach ihm. Dafür haben wir in den letzten Beispielen beredte Zeugen finden können. Aber damit sind wir auch auf den Boden des folgenden Abschnittes gekommen. —

2. Gnade mehr allgemein naturhaft.

Diese Auffassung von χάρις als von einer pneumatischen Gabe oder Ausstattung des Menschen finden wir jetzt noch mehr bestätigt, wenn wir uns zu einigen Erzählungen wenden, in denen von dem Auswirken der Gnade in den äußeren Geschehnissen die Rede ist.

Zwar haben wir gesehen, daß für Paulus wie auch andere früh-christliche Verfasser das sittliche Leben der Christen etwas so

'gewaltig Unerklärliches' ist, daß es nicht ohne eine solche göttliche Ausstattung des Menschen erklärt werden kann; aber jetzt wollen wir uns zu mehr augenscheinlichen, zu mehr äußeren und daher sicher auch mehr populären Auswirkungen der Gnade wenden. Diese Beispiele sind, wie wir es auch erwarten können, nicht in der nachpaulinischen Briefliteratur des N. T. oder der apostolischen Väter zu finden, sondern in den erzählenden Büchern, und zwar können wir sie zuerst in den lucanischen Schriften erwarten, die uns das früheste Zeugnis vom hellenistischen Geiste in Sprache und Gedanken bieten.

Aber hier ist doch gewissermaßen eine Verschiebung eingetreten. Denn Gnade wird hier nicht ganz direkt für einen religiösen Besitz jedes Christen gehalten, sondern wir kommen hier mehr in direkten Kontakt mit den dynamisch-magischen Vorstellungen der Zeit.

Wir können dieselbe doppelte Bedeutung bei dem Worte πνεῦμα beobachten. Denn auch dieses bedeutet teils, daß der Mensch mit einer speziellen Kraft begabt worden ist, teils ist ihm eine mehr allgemein-religiöse Vorstellung eigen. Die erstere Seite haben Weinel und Gunkel, die letztere hat Reitzenstein in seiner Arbeit über die hellenistischen Mysterienreligionen schön herausgearbeitet. Nun gehen zwar dem antiken Menschen diese beiden Bedeutungen oft ineinander über, eben weil er immer die Religion unter diesem Aspekt von Kraft und Macht betrachtet. Es ist daher im Sinne der antiken Psyche nicht richtig, sie voneinander zu trennen, aber ein Unterschied liegt doch vor, und dieser kann uns vielleicht helfen, den ganzen Vorstellungskomplex besser zu würdigen.

Wir haben oben die allgemein religiöse Bedeutung zahlreich im N. T. u. a. gefunden, und zwar haben wir gesehen, wie überall vorausgesetzt wird, daß jeder Christ Gnade hat, wenn auch ein Minimum davon. In der anderen mehr speziellen Bedeutung ist dies nicht immer vorausgesetzt, eher das Gegenteil. Wenigstens hören wir nunmehr davon, wie diejenigen, die mit einer größeren Menge dieser Kraft ausgerüstet sind, die davon 'voll' sind, Wunder und große Taten ausrichten können.

Ist die Bedeutung von χάρις in diesem Sinne oft nebelhaft und schwankend, so liegt das wohl nicht nur an der aus allge-

meinem Gebrauch folgenden Abnutzung sondern auch daran, daß die Sache, die sie hier bezeichnet, zwar von den Menschen der Antike konkret gedacht, aber in Wirklichkeit nie mit Gewißheit festzustellen war, sondern immer etwas Mystisches, Übernatürliches, nie mit den Händen zu Greifendes bezeichnete.

Wir treffen oft das Wort χάρις mit dieser unbestimmten Bedeutung von Kraft, Macht, geistlicher, pneumatischer Fähigkeit auch im religiösen wie profanen Sprachgebrauch an, und zwar wie schon erwähnt besonders zahlreich in den Zauberpapyri. Und dies ist kein Zufall. Denn eben hier hat die volkliche Frömmigkeit, für die eben eine derartige Vorstellung charakteristisch war, freien Lauf gehabt, hier hat sie es gewagt, sich ohne alle hemmenden Schranken zu äußern; und daher sind auch hier die primitivsten Anschauungen mit aller ihrer Härte noch einmal ans Licht getreten. Wie die Amulette sich in der Kaiserzeit mit jedem Tag mehrten, und die Zauberbücher in diesen Zeiten zu Tausenden haben existieren müssen, so hat auch die primitive Vorstellung von 'tabu', von 'mannah' oder wie man es nennen will, noch einmal ihr Haupt erhoben, wie es in sog. Aufklärungszeiten fast immer der Fall zu sein scheint.

In christlichen Kreisen haben sich diese Vorstellungen am meisten unter den Gnostikern verbreitet. Da können wir Parallelen zu den Zauberformeln massenhaft aufzeigen, wie wir auch da oft ihre leitenden Gedanken wiederfinden können. Alle diese Schriften geben uns ein ausgezeichnetes Material, um die religiöse Volkspsychologie des antiken Menschen zu studieren, ihre Vorliebe für Personifikationen, ihre Neigung von Kräften und Mächten zu reden, usw.

Hier finden wir oft Zusammenstellungen von Worten und Gedanken, die uns in der Literatur bisher nur abstrakt begegnen, in einem konkreten, realen Sinne, der uns den primitivsten und massivsten Wunderglauben offenbart.

Ich nenne hier zuerst einige Beispiele, wo der Zauberer betet, daß sein Amulett χάρις bekomme. So z. B. im großen Pariser Zauberpapyrus (P. Par. Z.), Z. 1650 *δός δόξαν καὶ χάριν τῷ φυλακτηρίῳ τούτῳ*. Hier ist also χάρις mit *δόξα* verbunden[1],

[1]) Daß aber auch *δόξα* eine derartige konkrete Bedeutung hat, vgl. unten.

drei Zeilen später (Z. 1653) finden wir eine andere Zusammenstellung: *δὸς ἰσχὺν καὶ τιμὴν τῷ φυλακτηρίῳ τούτῳ, τῷ λίθῳ τούτῳ*, wo also *τιμή* (im gewöhnlichen Griechisch wohl mit *δόξα* gewissermaßen synonym) diese dynamische Bedeutung bekommen hat[1] (zu beachten *ἰσχύς*). P. Ital. 29, 16 (4. Jahrh.?) *καὶ θωησατε μοι χαριταν και δυναμις [αι] και νικην και ν* ε⟨μ⟩πρ⟨ο⟩σθεν παντων ανδρων ...* oder Z. 25 *δοτε χαριν και νικην και δυναμιν και πνευμα* (vgl. auch Z. 22). Auch Pariser Zauberpap. Z. 2437 zeigt diese Bedeutung von Zauberkraft: *δος μοι ουν χαριν εργασιαν εις ταυτην μου την πραξιν. φερε μοι αργυρια, χρυσον, ιματισμον, πλουτον, πολυολβον επ αγαθω* oder Z. 3165ff.: *δος μοι πασαν χαριν, πασαν πραξιν· μετα σου γαρ εστιν ο αγαθοφορος ἀγγελος παρεστως τη τυχη διο δος πορον πραξιν τουτω τω οικω ναι κυριευων ελπιδος πλουτοδοτα αιων ἱερε αγαθε δαιμων· τελει πασας χαριτας*[2] *και τας σας ενθεους φρενας· ειτα ανοιγε και θαυμασεις την ανυπερβλητον ἱεραν δυναμιν*: Der Betende sucht jede *χάρις* (= zauberische Macht vgl. P. Leyd. Mag. II. 12ff.; II. 24: *σὺ εἶ ὁ περιέχων τὰς χάριτας* VIII. 11, 19; IX. 22), jeden Erfolg zu erlangen. P. Par. Z. 3230 *ὑμὰς χάριτας ἐπικαλοῦμαι.* Z. 198 *δος δε μοι ταυτην την χαριν ἵν οταν τινα αυτω — των θν φρασω μολειν εμαις αοιδαις.* Z. 1616 *δος δοξαν και τιμην και χαριν και τυχην και δυναμιν ω επιτελουμαι σημερον τω ϟ λιθω η φυλακτηριω τελουμενω προς τον ϟ* (vgl. auch Act. Thomae 153 und 160). Es kann also sehr oft beobachtet werden, wie konkret und sozusagen physisch alle diese später so abstrakten Wörter benutzt sind. (Vgl. auch den Leidener Zauberpap. II. 30). Vgl. Irenäus-Fragment 20 (ed. Migne) und die Identität dort.

Diese allgemeine Bedeutung wird sehr gut illustriert B. G. U. 1026, 23; 17: *δός μοι χάριν στ....ον πρὸς πᾶσαν ἀνθρωπίνην γε[ν]ε[ὰ]ν | καὶ πάσας γυναῖκας, μάλιστα πρὸς τὴν | δδ.* wird es da gesagt; aber dann folgt gewissermaßen eine nähere Entwicklung

[1]) Sowohl *χάρις* als *τιμή* stehen inschriftlich oft in der konkreten Bedeutung von Gedächtnis- bzw. Dankbarkeits- oder Ehrenstein, vgl. Ernst Nachmanson in Eranos IX. 1909, S. 45ff., für *τιμή* vgl. S. 50. Dazu auch folgende Beispiele: Ramsay, St., S. 221; 20, Z. 11; vgl. auch C I G 6207.

[2]) Vgl. Leidener Zauberpap. II. 24: *σὺ εἶ ὁ περιέχων τὰς χαρίτας | [ἐ]ν τῇ κορυφῇ λαμπρῇ, σὺ εἶ ὁ ἔχων | ἐν τῇ [δ]εξιᾷ τὴν ἀνάγκην βελτεπιαξ ....*

davon, was der Verfasser hier näher mit *χάρις* meint: *ποίη[σόν] με καλὸν παρ' αὐτῇ γενέσθαι | ὡς Ἰάω, πλούσιον ὡς Σαβαώθ, φιληθῆ | ναι ὡς Λαΐλαμ, μέγαν ὡς βάρβαραν | ἔντιμος ὡς Μιχαήλ, ἔνδοξος [ὡς] | Γαβριήλ, καὶ χαριτώσο[μαι]. χάρις* bedeutet also diese allgemeine Kraftbegabung, Erhöhung des Einzelnen, und worin diese Kraft sich äußern wird, davon hören wir hier eine nähere Beschreibung. Vgl. auch P. Leyd mag. VIII. 32 *πιστευθήσῃ ἐπίχαρίς τε πᾶσιν ἔσει, ἀνοίξει δὲ θύρας καὶ δεσμὰ διαρρήξει* ....

Für *δόξα* können wir es auch anderswo beobachten. Ich erinnere an die angebliche Schrift von Komarios, wo es heißt: *ὅταν δὲ ἐνδύσωνται τὴν δόξαν ἐκ τοῦ πυρὸς .... χοότης μεταβληθεῖσα εἰς θεότητα,* und *καὶ ἐνέδυσεν αὐτοὺς θείαν δόξαν πνευματικήν . . . ἐξερχόμενα ἐκ τῆς γῆς ἐνδύονται φῶς καὶ δόξαν θείαν, ἐπειδὴ ηὐξήθησαν κατὰ φύσιν καὶ ἠλλοιώθησαν τοῖς σχήμασι καὶ ἐξ ὕπνου ἀνέστησαν καὶ ἐκ τοῦ Ἅιδου ἐξῆλθον. ἡ γαστὴρ γὰρ ἡ τοῦ πυρὸς ἔτεκεν αὐτοὺς καὶ ἐξ αὐτοῦ ἐνεδύσαντο δόξαν, καὶ αὕτη ἤνεγκεν εἰς ἑνότητα μίαν.* Reitzenstein sucht die Vorstellung aus der ägyptischen Mysteriensprache zu erklären, aus einem Wort mit der Grundbedeutung 'leuchten, glänzen'. Im Kult bedeutet die Kausativform 'verklären', d. h. dem Verstorbenen durch das Rezitieren von Liturgien zur Seligkeit (Göttlichkeit) verhelfen. Auch an einer anderen Stelle hat Reitzenstein[1] diesen doppelten Gebrauch von *δόξα* beobachtet, wo einerseits die Begriffe von Glanz und Verklärung, andererseits die von Ehre oder Preis und Kraft sich verbinden, und zwar besonders in den Zauberpapyri. Vgl. auch die Phrasen *δόξαι* = Engel, ganz wie *δυνάμεις*[2].

Nun ist es zwar wahr, daß wir diese Bedeutung nicht oft mit zwingender Notwendigkeit zu erweisen vermögen; so könnten wir bisweilen mit der Bedeutung von Glück, Erfolg auskommen, z. B. P. Par. Z. 1650, 2437 und vielleicht auch anderswo. Aber teils gibt es doch Stellen, wo dieser Sinn nicht ausreicht, um die Benutzung des Wortes zu erklären, sondern wo wir mit der von

[1]) Mysterienreligion, S. 142 und S. 169.

[2]) Beachte auch die Zusammenstellung *δυνάμεις τῆς δόξης*, was nicht immer gute Engel bedeutet; vgl. Windisch (Lietzmann) zu Jud. 8.

Kraft, Zauberkraft rechnen müssen, teils aber müssen wir doch immer auch bei jenen Stellen das Gefühl haben, daß dieser letzte Sinn latent mit vorliege, daß das Denken des Betenden doch immerfort eben in diesen Bahnen gehe. Wer es anders verstehen will, kann m. E. nie den richtigen Sinn treffen.

Daß *χάρις* wirklich diese konkrete Bedeutung von Zauberkraft gehabt hat, lehrt uns auch eine in den Zauberpapyri vorkommende Neubildung aus dem Worte *χάρις*, *χαριτήσιον*, in der Bedeutung 'Zaubermittel'. So z. B. P. Par. Z. 2226 *επι δε | χαριτησιων και φιλτρων* (beachte diese typische Koordinierung!) *εν χρυ | σῃ ληπιδι γραψον* ... und Pap. Anastasy Z. 502f. *πεδας λυει αμαυροι ονειροπομπει | χαριτησιον κοινα εφ ο θελεις*[1]. Noch mehr charakteristisch ist vielleicht die Zusammenstellung P. Lond. 121, Z. 304ff., wo es vor der Erwähnung des Zaubertrunkes heißt: *ταυρω: εις λυχν επιλαλημ | διδυμοι: χαριτησιον | κακρινω: φυλακτηρια | λεων:* ... Das Wort ist also hier in verschiedener Weise für Zaubermittel verwendet, in unsrem letzten Beispiel sehr charakteristisch mit *φυλακτήριον* koordiniert. Und diese Bedeutung wäre selbstverständlich nicht möglich, wenn wir nicht auch in *χάρις* etwas von dieser 'magischen Kraft' oder dgl. zu finden hätten. Vgl. auch den Anfang einer Beschwörungsformel in P. Leyd. Mag. VI. 7: *κύριε, χαῖρε, τὸ χαριτήσιον τοῦ κόσμου καὶ τῆς οἰκουμένης* ...

So ist auch das Verbum von *χάρις* am besten verständlich. P. Lond. 122, 17ff.: *ελθε κυρι ερμη | τω ... ευεργετησον αγαθοποιε της οικουμενης επακουσον μου και χαρισον μοι προς παντα τα κατα την γην οικουμενην ειδη* ..., hier also mit *πρός*; vgl. auch die Fortsetzung: *ανυξας μοι τας χειρας παντων συνδοκο⟨ν⟩των, επαναγκασον αυτους δουναι μοι α εχουσιν εν ταις χερσιν.* Es kann hier nichts anderes bedeuten als: rüste mich aus Macht über alles in der Welt[2].; so wohl auch Pap. Mimaut, Z. 289 und B. G.

[1]) Nachträglich sehe ich, daß diese Bedeutung schon früher diskutiert worden ist; vgl. die Bemerkung Leemans zu P. Leid. V. 6, 7 *χαριτήσιον* (nisi *χαριστήριον* legendum sit, donarium, donum) vertendum erit delicium vel deliciae. Apud Ireneum, adv. Haer. I. 24 in. et Epiph. Haeres. p. 104 *χαριτήσια* una cum *φίλτροις* inter res magicas numerantur, unde similem duabus his vocibus significationem vindicavit Du-Fresnius in Glossario.

[2]) Für diese Bedeutung von *χαρίζω* vgl. Oden Salomos 19,6: Die Jungfrau wurde Mutter mit vielen Gnaden (wohl = *κεχαριτωμένη* wie Bernard,

U. 954, 28 (chriſtliches Amulett): *ὁ φῶς ἐκ φωτὸς θεὸς ἀληθινὸς χάρισον ἐμὲ* (sic!) *τὸν δούλόν σου τὸ φῶς*; Vgl. auch P. Ital. 29, 23 und P. Mimaut 284ff. (nach Reitz.) *χαριν σοι οιδαμεν, νηστε σῃ γαρ χαριτι τουτο το φως της γνωσεως ελαβομεν . . . χαρισαμενος ημιν νουν, λογον, γνωσιν* uſw. — So ſind 1. Kor. 2, 12 und Phil. 2, 9 am beſten verſtändlich[1]. Vgl. auch Unbek. altgn. W., c. 15 (S. 356, 21ff.); c. 15 (S. 357, 5); c. 9 (S. 345, 40ff.) u. a.

In dieſem Sinne verwendet Paulus das Verbum *χαρίζομαι* Gal. 3, 18, obgleich bei ihm die religiöſe Meinung unverkennbar iſt: 'Denn wenn vom Geſetz aus das Erbe kommt, ſo kommt es nicht mehr von der Verheißung. Dem Abraham iſt Gott aber durch Verheißung gnädig geweſen'. Abraham hat durch die Verheißung Gottes Gnade empfangen, er iſt, meint der Apoſtel, von Gott auserwählt worden, Gott hat ihm das Heil geſchenkt (errettet). Was Paulus hier zu ſagen wünſcht, iſt eigentlich, wie immer wenn wir von dem Gegenſatz Werke oder Geſetz und Gnade hören, daß das ganze Heil von Gott und nicht vom Menſchen abhängt.

Dasſelbe Wort *χαρίζειν* finden wir in einem dem Gedanken nach ſehr ähnlichen Paſſus Corp. Herm. XII, 12: *δύο ταῦτα τῷ ἀνθρώπῳ ὁ θεὸς παρὰ πάντα τὰ θνητὰ ζῶα ἐχαρίσατο, τόν τε νοῦν καὶ τὸν λόγον, ἰσότιμα τῇ ἀθανασίᾳ.* Gott hat den Menſchen mit dieſen vernünftig-religiöſen Gütern ausgeſtattet und dadurch ihn über das Tier gehoben. Ich glaube, daß bei Paulus der Gedanke derſelbe iſt; dafür ſpricht auch die Umſchreibung in den Catenen *χαρίζεται τὰς εὐλογίας καὶ τὴν ζωὴν καὶ τὴν δικαιοσύνην* oder *ἢ τὴν κοινωνίαν ἡμῖν τῆς εὐλογίας χαριζομένη* (vgl. auch

---

a. A. z. St.); vgl. auch Unb. altgn. W. c. 10 (S. 349, 32: Und er empfing die Gnade des Unerkennbaren; durch ſie empfing er eine ſo große Sohnſchaft, welche das Pleroma nicht hat ertragen können; vgl. auch c. 8 (S. 347, 9) und c. 8 (S. 344, 29): Und ſie ſahen die Gnade *(χάρις)* der Aonen, des Lichtes, welche ihnen geſpendet *(χαρίζεσθαι)* . . .

[1]) Vgl. *χαριτόω* Lc. 1, 28 (dazu Euſtratiades Lexicon: *ἡ ἀξιωθεῖσα ὑπερφυοῦς χάριτος*) und H. Sim. IX. 24, 3; vgl. J. Syr. 18, 17; Pſ. Sym. 17, 26 (bis). — In gewiſſer Hinſicht wird das Verbum auch im helleniſchen Sinne in ähnlicher Weiſe verwendet: Collitz 4567, 13, wo *κεχαρισμένα* die Bedeutung hat, daß der Lohn für erwieſene Wohltaten den Wohltätern immer 'willkommen' iſt; vgl. Epiktet Diss. IV. 6, 31 *κεχαρισμένος λόγος*; P. Tebt. 56, 16 u. a.

Act. Thomae 120), wenn auch die hier supplierten Acc.-Objekte nicht ganz der paulinischen Meinung entsprechen; aber die Bedeutung 'gnädig' lag für sie gewiß nicht vor[1]. Es bedeutet hier, wie Lietzmann[2] richtig sagt, *χάριν ἔδωκεν*. Und zwar denkt Paulus hier an das ganze Heil; *κεχάρισται* bedeutet ihm, daß Gott Abraham mit allen den religiösen Kräften ausstattete, die einem Erretteten gehören, ganz wie wir in Corp. Herm. davon hören, daß Gott uns mit *νοῦς* und *λόγος*, den höchsten religiös-philosophischen Gütern dieser Frommen, ausgestattet hat.

Noch deutlicher und für die ganze Denkweise charakteristischer ist ein Beispiel aus P. Lond. 122, Z. 37 *δοδοσαν μοι χαριν και νικην και πραξιν και ευποριαν σοι γαρ εγω και εγω σοι το σον ε, εμον και το εμον σον εγω γαρ ειμι το ειδωλον σου*. Der Betende hat sich eben an die Zaubermächte gewendet, daß sie ihn vor allerlei Übel vonseiten der Menschen oder Götter schützen mögen. Jetzt läßt er die Bitte um ein positives Gutes folgen: daß es ihm in allem gut gelinge, was durch vier eigentlich synonyme Wörter ausgedrückt wird. Dies liegt zwar nur in einer Linie mit dem eben Erwähnten, aber neu ist, wie es der Zauberer motiviert: 'denn ich gehöre dir, und ich bin dein, dir gehörend, ich und das meinige ist dein, denn ich bin dein Abbild'. Der Mensch und der Gott sind ineinander verschmolzen; es ist diese in der Antike so ungemein gewöhnliche Vorstellung vom Einswerden des Menschen mit der Gottheit, wobei die göttlichen Eigenschaften auf den Menschen übergehen. Weil also der Mensch der Gottheit gehört, weil er etwas von dem göttlichen Stoffe in sich aufgenommen hat (und, wie wir wohl hinzufügen dürfen, der Gott mit ihm eins geworden ist) sind die göttlichen Kräfte auf den Menschen übergegangen, und dadurch kann er hoffen, kann er beten, Erfolg, Glück, Siege, Wohlstand zu erhalten, aber alles geht hervor aus der Macht, die dem Menschen durch das Einswerden mit der Gottheit

---

[1]) *Χαρίζεσθαι* wird also hier in derselben Weise wie bisweilen *φωτίζειν* verwendet, z. B. Corp. Herm. XIII. 18, 19, 20, Apulejus Metam. XI. 17, 27, 28, 29 (in technischem Sinne); daß auch *φῶς* mit dieser Bedeutung von *χάρις* synonym verwendet wird, vgl. Reitzenstein, Mysterienreligionen, S. 119ff.; so auch oft *δοξάζειν*, von *δόξα* gebildet.

[2]) In Lietzmann.

gewonnen hat. Es finden ſich alſo, wie wir ſchon bei *δόξα* ſahen, in *χάρις*, *τιμή* uſw. zwei Elemente: einerſeits der Begriff von äußerem Erfolg und Glück, andererſeits der von Gnade und geiſtlicher Ausrüſtung, womit ſich — echt antik — der von Macht, Kraft eng verbindet. Denn dem antiken Menſchen, wenigſtens denen, die in den Zauberpapyri zu uns reden, war ein pſychiſcher Vorgang immer auch ein phyſiſcher; und jeder phyſiſche, äußere Vorgang, wie z. B. Glück, Wohlſtand uſw., hatte ſeine Urſache in einer inneren, pneumatiſchen Ausrüſtung des Menſchen, einer Kraft, die es galt zu entdecken, und deren ſich zu bedienen, leicht war, wenn man nur die geheimnisvollen Formeln zu ihrer Beherrſchung kannte. Und es ſind eben dieſe Formeln, dieſe zauberkräftigen Namen, die uns die Zauberpapyri mitteilen wollen.

Der ganze Anfang des Papyrus iſt voll derartiger Vorſtellungen. Mit echt helleniſtiſchen Gedanken beginnt die Zauberformel: 'Komm in mich, Herr Hermes, wie das Kind in den Mutterleib, komm in mich, Herr Hermes, und ſammle in mir die Zauberkräfte (eigentlich *τροφάς* = Ernährungen) von Göttern und Menſchen ..... *και δος μοι χαριν τροφην νικην εξημεριαν επαφροδισιαν προσωπου ειδος αλκην απαντων και πασων .... σοι εν ουρανοις λαμφθεν* (vgl. P. Leid. Mag. III. 32) und P. Leid. D. 10ff. *περὶ μὲν | τούτων δοί σοι ὁ Σαράπις καὶ ἡ Ἶσις ἐπαφροδισί[α]ν, χάριν, μορφήν | πρὸς τὸν βασιλέα καὶ τὴν βασιλίσσαν, δι' ἧς* (sic!) *ἔχεις πρὸς τὸ θεῖον ὁσιότητα.* (M.) Der Zauberer verſichert jetzt, daß er die Namen und die Geſtalten des Gottes Hermes kennt und nennt uns alle ſeine verſchiedenen *μορφή* (Ibis, Hundskopf, Schlange, Wolf). 'Ich kenne dich, Hermes, wer du biſt, und wovon du biſt, und deine Stadt Hermopolis; komm zu mir, Herr Hermes mit den vielen Namen, der du die Geheimniſſe unter dem Pol und der Erde kennſt; komm, Herr Hermes; handle wohl gegen mich, du Wohltäter der Welt, höre mich und rüſte mich aus (*χάρισον μοι*) mit allen irdiſchen Geſtalten, öffne mir die Hände aller, mit denen ich zuſammentreffe, zwinge ſie, mir zu geben, was ſie in ihren Händen haben; ich kenne deine barbariſchen Namen' (die Namen ſind zum Teil ausgeſtrichen).

Die jetzt folgenden Zeilen ſind nicht ganz klar (vgl. Weßely's Verſuch); doch ſind einige Stückchen zu verſtehen Z. 25 *και εσχεν*

την χαριν το νικος προς θεους και ανθρωπους και πασι τοις υπο τον | κοσμον ζωοις ουτως κατω ο ... επικαλουμε σε διο δος | μοι τη χαριν μορφην καλλος εκακουσον μου ερμη | ενεργετα φαρμακον. Es folgen neue Anrufungen *δος μοι αλκην μορφην κοιν' και δοδοσαν μοι ⟨α⟩χρυσον και αρ | γυρον και τροφην πασαν αδι⟨α⟩λ⟨ε⟩ιπτον* usw.

Wir sind hier mitten in die Terminologie der Magie und Zauberei eingeführt. Wer auf den weiten Ebenen der volklichen und primitiven Religion heimisch ist, muß hier sogleich Vorstellungen bemerken, die ihn wunderbar bekannt anmuten. Hier ist nicht der Platz, sich in diese meinen Lesern sicher wohlbekannten Vorstellungen zu vertiefen. Aber ich habe so viel zitieren müssen, damit wir die Stimmung herausfühlen sollen, die aus diesen Texten spricht; denn nur so wird es uns möglich sein, diese Termini ein wenig zu verstehen[1].

χάρις, τροφή, νίκη, μορφή, δόξα, πράξις usw. stehen hier alle in technischem Sinne; sie stehen alle zur Zauberkraft in irgendeiner Beziehung; sie deuten eine höhere, pneumatische Ausstattung an, die der Zauberer zu haben meint oder zu haben wünscht[2]. Wer die Speise der Gottheit genießt, bekommt göttliche Macht, wer die Gestalt der Gottheit inne hat, kann Gottes Taten tun; *χάρις, νίκη, δόξα* usw. bezeichnen den äußeren Erfolg eines solchen mächtigen Zauberers, aber auch, wie oben gesagt worden ist, seine geheimnisvolle, magische Macht, seine Zauberkraft. Sehr bezeichnend ist in dieser Hinsicht auch die oben oft bemerkte Koordinierung zwischen *χάρις* (*χάριτες*) und *δύναμις*. Es kann daher von einer gewissen Bedeutung sein, den nahen Parallelismus zu beobachten, der z. B. in P. Leyd. Mag. besteht zu den oben oft eintönigen Formeln der Papyri, z. B. VIII. 11; 19; IX. 22 u. a. Hier kehren ganz dieselben Phrasen, die wir oben mit '*χάρις*' studiert haben, jetzt aber mit *δύναμις*, wieder.

---

1) Daß wirklich in der antiken Welt alle diese Vorstellungen des primitivsten Aberglaubens geblüht haben, beginnt immer mehr erkannt zu werden; schon R. Heims hat (Jahrb. f. klass. Phil. 1893, Supplbd. XIX) S. 463 ff. Incantamenta Magica eine gute Sammlung zusammengebracht; das Wort *χάρις* scheint sich dort aber nicht zu finden.

2) Vgl. P. Lond. 121, Z. 400 f. *δος μοι επιτυχιαν επαφρο⟨δι⟩σιαν | δοξαν χαριν εν τω σταδιω και τα κοι οσα θελεις;* vgl. auch 121, Z. 185 f.

Dieſer allgemeinen Vorſtellung von Kraft und Macht, von einem geiſtigen Fluidum, das der Menſch beſitzt, das ihn aber nicht eine beſondere, höhere Gabe in der einen oder anderen Richtung ausüben läßt (davon haben wir erſt ſpäter zu reden) ſondern nur im ganzen ſeine geiſtige Fähigkeit erhöht, kommen einige Zuſammenſtellungen von *χάρις* im N. T. ſehr nahe. Sie ſcheinen ſich früh im Urchriſtentum verbreitet zu haben, wenigſtens als es in die heidniſche Welt tiefer eindrang. Denn wir können von vornherein erwarten, daß ſie nicht im Judentum zu finden ſind.

Ich ſtelle ein m. E. unzweideutiges Beiſpiel voran. Act. 6, 8ff. erzählt uns von dem Auftreten des Stephanus, und zwar mit folgenden Worten: 'Stephanus aber, voll Gnade und Kraft, tat große Wunder und Zeichen im Volk. Da traten einige .... auf, um mit Stephanus zu disputieren, und ſie vermochten nicht, der Weisheit und dem Geiſte, mit dem er ſprach, zu widerſtehen'.

Schon dieſe Koordinierung muß beachtet werden; denn es können doch nicht zwei ſo disparate Bedeutungen wie 'Anmut' und 'Kraft' in der myſtiſchen Bedeutung, die *δύναμις* hat, koordiniert werden. Dieſe Koordinierung iſt z. B. auch im P. Par. Z. zu finden (Z. 3168f. oder Z. 1616ff.) und iſt faſt ſchon an ſich genug, um es wahrſcheinlich zu machen, daß *χάρις* hier eine mit *δύναμις* kongruente Bedeutung hat[1].

Dieſe Wahrſcheinlichkeit wird noch mehr erhöht, wenn wir den Zuſammenhang näher betrachten. Schon V. 3 wird geſagt, daß man Männer erwählen ſollte *πλήρεις πνεύματος καὶ σοφίας* und V. 5 wird ganz beſonders von Stephanus bemerkt *ἄνδρα πλήρης*[2] *πίστεως καὶ πνεύματος ἁγίου*. Ich glaube, daß wir hier einen guten Einblick in die urchriſtliche griechiſche Terminologie der Gemeinden erhalten. Ich kann die Worte und den Zuſammenhang nicht

[1]) Wir haben dieſe Bedeutung ſchon oftmals konſtatieren können. Ausdrücklich wird bei Philo, de Abr. 54 *χάριτες* und *δυνάμεις* identifiziert. — Den Kommentatoren ſcheint aber dieſer einfache Sinn des Wortes nie aufzugehen. Rackham (Ox.C.) z. St.: From Lc. 4, 22 we should gather that the grace was upon his lips, and refers to the wisdom, with which he spoke; ſo auch R. J. Knowling, (Ex. Gr. T.); Wendt (Meyer): *χάρις* iſt die durch Gottes Gnade empfangene Begabung (vgl. 18, 27).

[2]) Daß *πλήρης* die richtige Lesart ſei, iſt wohl außer allem Zweifel; vgl. Moulton, a. A. S. 50; ſachlich vgl. Lc. 4, 1; Act. 4, 8; 9, 17; 13, 9; 52.

anders verstehen als so, daß *πλήρεις πνεύματος καὶ σοφίας* (vgl. auch V. 10), *πλήρης πίστεως καὶ πνεύματος ἁγίου*, und *πλήρης χάριτος καὶ δυνάμεως* in der Hauptsache ungefähr denselben geistlichen Tatbestand enthalten, wenn auch eine kleine Verschiebung zu einer mehr dynamischen Bedeutung in dem letzten Ausdruck vielleicht stattgefunden hat (zu beachten auch 7, 55 *πλήρης πνεύματος ἁγίου*). Daß *πνεῦμα, σοφία* und *πίστις* synonym verwendet sind, habe ich schon früher gezeigt[1]; so kommen sie auch in der religiösen Sprache der Zeit vor. (Vgl. für *πίστις* den großen Pariser Zauberpap. Z. 1012 ff. *ο επι της του κοσμου κεφαλης καθημενος και κρινων τα παντα περιβεβλημενος τω της αληθειας και πιστεως κυκλω ιναη*), wo also auch *ἀλήθεια* in diesem religiösen Sinn sich findet[2]. Sie sind alle von der mystischen Seite der Religion her orientiert, und es ist charakteristisch, daß sie unbestimmt und ohne Artikel stehen.

Die beiden Worte *χάρις* und *δύναμις* haben beide also das gemeinsam, daß sie eine Art dynamische Bedeutung haben: die aus dem geistigen Besitz ausgehende Kraft, also ein aktives Moment[3]. Eben diese Seite wird auch sogleich betont; denn V. 8 wird gesagt: 'Stephanus, voll Gnade und Kraft, tat große Wunder und Zeichen im Volk', und wir reden gewiß im Geiste des Verfassers, wenn wir behaupten, daß er dies tun konnte, eben weil er voll *χάρις* und *δύναμις* war[4]; das wird uns auch später deutlich, wo gesagt wird: *οὐκ ἴσχυον ἀντιστῆναι τῇ σοφίᾳ καὶ τῷ πνεύματι ᾧ ἐλάλει.*

1) Vgl. Wetter, a. A. oft.

2) Vgl. Reitzenstein, Mysterienreligionen, S. 86.

3) Selbst dies heißt vielleicht noch zuviel behaupten, denn für den antiken Menschen existierten solche Unterschiede nicht. Diese beiden Elemente waren ihm untrennbar verbunden. Bei den alten Exegeten sehen wir dies oft; vgl. z. B. oben S. 103, wo gezeigt wird, wie Chrysostomus die *χάρις* 2. Kor. 1, 12 auf Zeichen und Wunder deutet usw.

4) Das Wort *δύναμις*, dessen Bedeutung von Kraft, geistiger Potenz wohl feststeht, ist ungefähr denselben Wandlungen unterworfen wie *χάρις*. Es ist ein Ausdruck für die Weihe, für 'die Kraft' selbst; den Ärzten ist es Heilkraft, aber auch Heilmittel; auch in den Zauberbüchern bedeutet es zuerst Heilkraft, dann auch die Zaubersprüche. Vgl. Albrecht Dieterich, Eine Mithrasliturgie[2], Leipzig und Berlin 1910, S. 46 und Anm. 1; vgl. auch Justin, Dial. 49, Clem. Al. Exc. ad Theod. 82, 1 u. a.

Ich glaube nicht, daß man fehlgreift, wenn man es als die Meinung der damaligen Zeit darſtellt, daß auch V. 15 in engem Zuſammenhang damit ſtand: 'ſie blickten auf ihn und ſahen, wie ſein Antlitz dem Antlitz eines Engels glich'. Dies als 'den verklärenden Glanz der künftigen Herrlichkeit auf dem Antlitz des noch Lebenden'[1] zu erklären, dürfte kaum antiker Auffaſſung gemäß ſein. Die Glorie, die ihn umleuchtet, iſt nur ein Ausfluß der ſehr konkreten Auffaſſung, in der man ſich die geiſtigen Kräfte eines Gottesmannes vorſtellte; daß er *πλήρης χάριτος καὶ δυνάμεως* war, mußte, meinte man, ſich auch einen ſichtbaren Ausdruck nehmen; vgl. dazu P. Lond. I. p. 102: *ἦκέ μοι, τὸ πνεῦμα τὸ ἀεροπετές, . . . καὶ ἔμβηθι αὐτοῦ εἰς τὴν ψυχήν, ἵνα τυπώσεται τὴν ἀθάνατον μορφὴν ἐν φωτὶ κραταιῷ καὶ ἀφθάρτῳ;* vgl. das illustrari des Apulejus, Metam. XI. 17, 27, 28, 29 und XI. 24 At manu dextera gerebam flammis adultam facem, et caput decore corona cinxerat, palmae candidae foliis in modum radiorum prosistentibus. Sic ad instar Solis exornato me...[2]. Aus dieſen Beiſpielen geht hervor, daß es eine allgemein herrſchende Vorſtellung war, daß ſowohl das Myſtiſche, was in den Myſterien mit dem Initianten geſchah, als das Erhalten eines *πνεῦμα* unmittelbar eine auch äußerlich wahrnehmbare, alſo auch 'phyſiſche' Veränderung mit ſich brachte.

Dies iſt eins von den zahlreichen Beiſpielen dafür, daß es für den antiken Menſchen kein rein inneres geiſtiges Geſchehnis gibt; alles iſt ihm auch äußerlich, phyſiſchreal[3].

[1]) So R. Knopf (S. N. T.).

[2]) Vgl. auch Irenäus-Fragment 20 (ed. Migne), woraus deutlich hervorgeht, daß *δόξα* und *χάρις* dieſelbe Bedeutung haben, und daß das Antlitz des Menſchen durch ſie 'verherrlicht' wird. Hier haben wir auch ein Beiſpiel davon, daß dieſe Begabung durch Handauflegung vollzogen wird. Typiſch genug wird es auch hier beſonders angemerkt, daß die derartige Übertragung einer geiſtigen Gabe die Kraft des Gebenden nicht vermindert, eine Bemerkung, die durch eine phyſiſch-quantitative Betrachtungsweiſe veranlaßt worden iſt.

[3]) Vgl. Corp. Herm. X. 4—6 u. a. — Reitzenſtein, Poimandres S. 354, Myſterienreligionen, S. 180 und W. Heitmüller, Taufe und Abendmahl bei Paulus, Göttingen 1903, S. 19ff. — Vgl. auch die Auffaſſung von hvarena in der perſiſchen Religion und die Spuren davon in dem Gnoſtizismus; vgl. W. Bouſſet, Hauptprobleme der Gnoſis, Göttingen 1907, vgl. S. 147ff., 198ff. — Vgl. auch das Gebet des Kaiſers Julians zur Sonne: der

In Eus. h. e. II. 1, 10 scheint diese Synonymität von χάρις und δύναμις ohne weiteres unbestreitbar zu sein: *Φίλιππος ... κάτεισιν εἰς τὴν Σαμάρειαν, θείας τε ἔμπλεως δυνάμεως κηρύττει πρῶτος τοῖς αὐτόθι τὸν λόγον, τοσαύτη δ'αὐτῷ θεία συνήργει χάρις, ὡς καὶ Σίμωνα τὸν Μάγον μετὰ πλείστων ὅσων τοῖς αὐτοῦ λόγοις ἑλχθῆναι.* Wir sehen, das Philippus von göttlicher 'Kraft' 'voll' war ganz wie Stephanus von 'Gnade' (vgl. zu dieser Vorstellung Herm. Mand. XI, 9), und des weiteren, daß 'die göttliche Gnade' mit ihm mitwirkte. Diese kleine Verschiebung des Gedankens nach wenigen Zeilen scheint mir für das fließende Gepräge der urchristlichen Gedankengänge sehr charakteristisch: Der Mensch ist voll göttlicher Gnade, und die göttliche Gnade wirkt mit dem Menschen. Der Unterschied also, den wir unserer Darstellung zugrunde gelegt haben ist, wie wir so oft haben konstatieren können, nicht ein absoluter, wenigstens nicht in den Augen des antiken Menschen. Ihm kommt es nicht darauf an, ob dem Menschen eine übernatürliche Ausstattung zuteil wird, oder ob es eine göttliche Hypostase ist, die mit dem Menschen handelt.

Nunmehr wird es uns möglich, einen Blick auf die religionspsychologische Grundlage der Gnadenvorstellung zu werfen. Denn einem Menschen, der wirkliche 'Erster Hand-Religion' erlebt, der das Wunder einer wirklichen Bekehrung erfahren, wie es in den ersten Zeiten des Christentums gewiß oft der Fall war, vollzieht

Leib des Frommen wird gegen Krankheiten hart, sein Leben wird verlängert. — Vgl. auch 1. Kor. 2, 7ff.; Röm. 8, 30; Ode Sal. 21; Corp. Herm. XVII.

Daß χάρις wirklich in einer Verbindung mit der 'Königsherrschaft' gestanden hat, dürfen wir vielleicht schon aus der hypostasierten Gnade vermuten. Vgl. auch Athenagoras, *πρεσβεία περὶ χριστιανῶν*, 28. *οὓς οὖν ἀνθρώπους, γεγονότας πρώτους βασιλέας ἔσχον, πῇ μὲν ἀγνοίᾳ τῆς ἀληθοῦς περὶ τὸ θεῖον εὐσεβείας ἔσχον, πῇ δὲ χάριτι τῆς ἀρχῆς θεοὺς ὁμοῦ ταῖς γυναιξὶν αὐτῶν ἦγον.* Diese Worte sind m. E. für die hellenistische Zeit sehr charakteristisch; wir haben hier eine Verwendung von χάρις, die dem persischen ḫvarena sehr nahe kommt. Vielleicht haben beide Worte in ihrer psychologischen Entstehung etwas gemeinsam; wir finden fast alle das ḫvarena bezeichnenden Eigenschaften auch bei χάρις. — Vgl. vielleicht auch die Rede des Rhetors zur Ehre des Kaisers Hadrianus: *πόλεις δὲ οὖν δήπου λάμπουσιν αἴγλῃ καὶ χάριτι καὶ ἡ γῆ πᾶσα οἷον παράδεισος συγκεκόσμηται* (D), aus W. Weber, Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers Hadrianus, Leipzig 1907.

sich ein Doppeltes: einerseits ergreift ihn die religiöse Macht und handelt durch ihn, schreibt ihm all sein Tun und Lassen vor; andererseits fühlt er sich durch seine Religion erhoben, er fühlt in sich selbst eine nie vorher empfundene Kraft; Dinge, die ihm früher unmöglich waren, sind ihm jetzt leicht und natürlich geworden. Und noch mehr: es scheint in diesen religiös so aufgerührten Zeiten sehr gewöhnlich gewesen zu sein, daß die religiösen Bewegungen von den eigentümlichen physischen Erscheinungen begleitet wurden, die so oft großen Bekehrungen auf dem Fuße folgen, und die so erregend und ansteckend auf die großen Massen wirken.

Wenn nun aber der antike Mensch, wenigstens der, der nicht philosophisch geschult war, diese Erlebnisse erklären wollte, dann mußte er zu diesen Kräften, Hypostasen usw. seine Zuflucht nehmen. Denn ihm war alles Reale, alles Wirkliche etwas Äußeres, Physisches. Ein Geist ohne Leib war ihm ein Unsinn, wenn er auch von 'pneumatischen Leibern' redet, und jeder Geist ist doch etwas 'Stoffliches'. Alles Mystische, Unerklärliche sucht man durch Kräfte, Geister, Besessenheit usw. zu 'erklären'; diese uns so schattenhaften Wesen waren dem Menschen der Kaiserzeit eine selbstverständliche, nie zu verneinende Wirklichkeit.

Und diese physisch-pneumatischen Wesen wirkten in allerlei Menschen. Auch in den falschen Propheten und Wundertätern, nur daß es bei ihnen böse Geister, Dämonen waren, oder daß sie die Namen der Dämonen kannten, die über die geheimen Kräfte der Natur Herren waren, und sie dadurch für ihre Absichten verwenden konnten.

Aber parallel mit diesem Dämonenglauben lebte auch die andere charakteristisch primitive Vorstellungsreihe von einer unpersönlichen Kraftsubstanz, oder wie wir es nennen wollen, auch fort. Wer dieser Energie inne wird, ist dadurch zum Teil ein anderer geworden, er ist stärker, mächtiger, gefährlicher; diese Kraft nimmt sich ja auch oft sichtbare Ausdrücke. Er kann durch sie die wunderbarsten Taten ausführen, die dem gewöhnlichen Menschen ganz unmöglich sind. Und diese Vorstellung ist es zunächst, die dem im obigen Sinn gebrauchten Worte χάρις zugrunde liegt.

In diesen Bahnen ist sehr früh die urchristliche Auffassung von der Religion gegangen. Wie wir gesehen haben, war das sittliche

Leben des Christen z. B. einem Paulus etwas so Gewaltiges, Unfaßbares, daß er es sich nicht in anderer Weise erklären konnte, und dasselbe war für ihn der Fall mit einer Reihe sogenannter pneumatischer Gaben, die im Urchristentum gang und gäbe waren.

Zwar werden wir bald sehen, daß diese Auffassung von der Kirche mehr und mehr unterdrückt wurde; aber in den niederen Kreisen ist es eben diese Seite, die mit besonderer Liebe gepflegt wird. Man legt auf diese Zeichen der 'Mächtigkeit' einer Religion besonderes Gewicht; die Spuren davon sind in der ersten christlichen Literatur sehr reichlich[1]. Nicht nur zeugen z. B. die Korintherbriefe des Paulus davon, daß diese Auffassung in Korinth geherrscht hat, sondern noch mehr unsere Evangelien legen für diese pneumatischen Erscheinungen das deutlichste Zeugnis ab.

Hier wird jedoch der Terminus χάρις noch nicht verwendet. Bei Paulus ist er zwar da, aber mit einer ihm eigenen Verschiebung des ursprünglichen Gedankens. Aber dann erscheint er, und zwar in reichlicher Fülle wie in der nachpaulinischen Briefliteratur so auch, wie wir sehen werden, in den historischen Schriften. Dies scheint mir dafür zu sprechen, daß das Wort zwar schon vor Paulus im Gebrauch des Volkes existierte, daß es aber schon früh in die christliche Sprache aufgenommen worden ist.

In diese Richtung weisen mehrere Beobachtungen. So schon die oben angeführte Tatsache, daß χάρις so oft in den völkischen Dokumenten der ersten christlichen Bekenner vorkommt. Besonders sind in dieser Hinsicht die apokryphen Apostelakten zu nennen. Die Verwendung des Wortes da wie auch in anderen jüngeren christlichen Schriften kann nicht aus dem paulinischen Sprachgebrauche erklärt werden. Sie ist statt dessen als Zeugnis einer schon vorchristlichen Volkssprache zu beurteilen, die auch in den Gemeinden der neuen Religion fortgesetzt worden ist. Als eine Benutzung und Umprägung dieser Volkssprache ist die paulinische Sprache sehr leicht verständlich. Die Verschiebung, die eingetreten ist, liegt nur in einer Linie mit dem originellen, persönlichen Ton (teilweise auch mit dem jüdischen Gepräge) der Religion des Heidenapostels.

[1]) Vgl. J. Rivière, Saint Justin et les Apologistes du second siècle, Paris 1907, S. 144ff.

In den hiſtoriſchen Schriften nun wird uns der völkiſche 'Gnaden'-Gedanke gleichſam greifbar nahe gebracht. Hier nämlich wird uns ganz konkret gezeigt, welche äußere Erſcheinungen der Beſitz einer ſolchen 'Subſtanz' mit ſich bringen konnte. Und ein Name für dies geiſtliche Fluidum des Menſchen iſt in der frühchriſtlichen Kirche χάρις, 'Gnade'. —

Daß dieſe Auffaſſung von dem Glauben der erſten Chriſten nicht leere Konſtruktion iſt, dafür liefert z. B. Mart. Pol. 12, 1 genügende Beweiſe. Denn hier wird es von dem alten Polykarp vor dem heidniſchen Richter erzählt: θάρσους καὶ χαρᾶς ἐνεπίμπλατο, καὶ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ χάριτος ἐπληροῦτο, ὥστε οὐ μόνον μὴ συμπεσεῖν ταραχθέντα ὑπὸ τῶν λεγομένων πρὸς αὐτὸν, ἀλλὰ τουναντίον τὸν ἀνθύπατον ἐκστῆναι .... Hier ſind m. E. beide Seiten der 'Gnade' ſcharf hervorgehoben[1]: einerſeits iſt ſie eine Macht, die den Menſchen erfüllt, die ihm übernatürliche Kräfte verleiht, ſo daß er mehr als ein gewöhnlicher Menſch ertragen und ausrichten kann. Aber andererſeits kann m. E. das πρόσωπον nicht erklärt werden, wenn hier nicht dieſelbe Vorſtellung wie in der Erzählung von Stephanus zugrunde liegt: die 'Gnade' nimmt ſich einen ſichtbaren Ausdruck in der Form einer Glorie um das Haupt des Begnadigten, und wird ſo allen Menſchen ſichtbar[2]. Hier müſſen, meine ich, alle pſychologiſchen Deutungen ſchweigen; nur die phyſiſch-pneumatiſche verträgt ſich mit der antiken Pſyche. Und iſt es uns ſchon oben gelungen, ſachliche Parallelen in Fülle anzugeben, ſo haben wir doch hier, was uns noch fehlte, das Wort χάρις auch in der äußerlichen, phyſiſchen Bedeutung unzweifelhaft verwendet.

Auch in den Erzählungen, die uns Euſebius von den Märtyrern in Gallien erzählt, können wir dieſelbe Zuſammenſtellung finden. Er führt uns hier vor Augen, wie ſtolz und froh die Chriſten zum Tode gegangen ſind: οἳ μὲν γὰρ ἱλαροὶ προῆεσαν, δόξης καὶ χάριτος πολλῆς ταῖς ὄψεσιν αὐτῶν συνκεκραμένης, ὥστε καὶ τὰ δεσμὰ κόσμον εὐπρεπῆ περικεῖσθαι αὐτοῖς ... Auch hier herrſcht alſo die Vorſtellung, daß die Chriſten δόξα und χάρις

[1]) Vgl. Irenäus-Fragment 20 (ſiehe oben S. 140, Anm. 2).

[2]) Auch Act. Thecl. 3 ſteht χάριτος πλήρης in einer Beſchreibung der äußeren Erſcheinung des Apoſtels Paulus.

in hohem Grade besitzen, daß dieser Besitz ihnen übernatürliche Kräfte in Plagen usw. verleiht, und daß sich dies auch auf ihrem Antlitz zeigte (vgl. die Übersetzung von Rufinus: illi producebantur de suppliciis laeti et divinum nescio quid in ipsis vultibus praeferentes) h. e. V. 1, 35[1].

Oder nehmen wir h. e. IV. 15, 5 (auch hier zitiert Euf. alte Märtyreracta), wo es von Germanikus erzählt wird: *ὑπορρωννύντα σὺν θείᾳ χάριτι τὴν ἔμφυτον περὶ τὸν θάνατον τοῦ σώματος δειλίαν.* Dieses Attribut verdient beachtet zu werden; *θεῖος* von der 'Gnade' ausgesagt ist in pauliniſchem Sinne kaum möglich[2], zeigt uns aber die Entwicklung, die sich z. B. schon in Act. findet. Die präpoſitionale Wendung mit *σύν* verſchärft dieſe ſelbſtändige Bedeutung von *χάρις* noch mehr[3].

Auch Ir. III. 21, 3 hat einen ähnlichen Gebrauch von *χάρις*. Irenäus erzählt, auf wie wunderbare Weiſe die altteſtamentlichen Schriften entſtanden ſind: ſie ſind von 70 Perſonen überſetzt[4] worden, und alle dieſe 70 haben ganz gleiche Überſetzungen[5] geliefert; ja noch mehr, als ſie einmal verloren gegangen waren, ſind ſie von Esra durch göttliche Inſpiration wiederhergeſtellt worden. Er fährt fort: Cum tanta igitur veritate et gratia Dei interpretatae sint Scripturae ... vere impudorati et audaces ostenduntur, qui nunc volunt aliter interpretationes facere, quando ex ipsis Scripturis arguantur a nobis. Von dieſer urſprünglich göttlich inſpirierten Interpretation nun, meint Irenäus, ſind die Chriſten

[1]) Dieſe Vorſtellung von Lichtphänomenen iſt in der Religion aller Zeiten ganz allgemein. Moderne Zeugniſſe liefert z. B. die religiöſe Bewegung in Wales. Ein gutes Beiſpiel gibt Benvenuto Cellini's Lebensbeſchreibung, von ihm ſelbſt aufgezeichnet. 'Von dem Tage an, als er ſeine Viſion im Gefängnis hatte, wurde da rings um meinem Haupt ein Glanz, jedem ſichtbar, dem ich ihm zeigen wollte. Dieſe Glorie iſt an meinem Schatten zu ſchauen, bis zwei Stunden nach dem Sonnenaufgang, und iſt am beſten zu ſehen, wenn das Gras vom Tau naß iſt', usw. Vgl. auch Act. Thomae 118.

[2]) Dagegen haben wir es oben ſehr oft in Inſchriften aus der Kaiſerzeit gefunden; ſiehe S. 16 u. a.

[3]) Vgl. auch wie die katholiſche, ſog. 'ſynergiſtiſche' Auffaſſung von der Gnade aus dieſen Worten zu uns ſpricht.

[4]) Interpretari.

[5]) Interpretationes.

abhängig und ihre Erben. Die Schriften sind also, 'tanta veritate et gratia Dei' interpretiert; es war eine göttliche Macht, eine geheimnisvolle Kraft, die die gleichen Interpretationen, wie das Wiederaufstehen der heiligen Schriften durch Esra bewirken konnte; und diese Macht ist noch unter den Christen bei ihrer Schriftdeutung wirksam. Sie allein können daher die Schrift auslegen; in dieser Hinsicht ist Irenäus ganz mit Justin einig (vgl. S. 149ff.). —

Eine ähnliche Verwendung von *χάρις* ist m. E. auch Act. 4, 33 zu finden, auch hier eine gewisse Zusammenstellung von *χάρις* und *δύναμις*: 'Und mit großer Kraft (*δυνάμει μεγάλῃ*) legten die Apostel Zeugnis ab von der Auferstehung des Herrn Jesus, und große 'Gnade' war auf ihnen allen[1]. Denn usw.' Knopf[2] übersetzt: 'und große Freude herrschte unter allen', was doch wohl sehr unwahrscheinlich ist. Denn erstens ist es kaum sprachlich möglich, daß dies mit *ἦν ἐπὶ πάντας αὐτούς* ausgedrückt wäre, zweitens scheint mir das folgende *γάρ* in diesem Falle unerklärlich[3]. Auch sachlich befriedigt mich diese Deutung nicht, da der Zusammenhang sie nicht rechtfertigt. Das wird sogleich anders, wenn wir *χάρις* mit 'Gnade' übersetzen. Sprachlich ist Lc. 2, 40 (Act. 5, 11 u. a.) zu vergleichen: und sachlich fügt sich dann alles aufs beste. Der Satz *χάρις τε μεγάλη ἦν ἐπί πάντας αὐτούς* ist als eine Überschrift zu dem Folgenden zu nehmen. Als ein Beweis für das Vorhandensein dieser *χάρις* wird erstens gesagt, daß es unter den Christen keinen Bedürftigen gab, weil sie alles gemeinsam hatten; zweitens wird von Josef Barnabas erzählt, und von dem Gegenstück dazu, der Erzählung von Ananias und

---

[1]) Zur Konstruktion vgl. Lc. 2, 25; 4, 18; Jh. 1, 33; Act. 1, 8; 2, 17ff.; 10, 44; 11, 15; 19, 6.

[2]) S. N. T., Rackham (Ox. C.): great grace or favour ... here it is that of God.

[3]) Dasselbe gilt auch von der Meinung, daß *χ.* hier die Gunst des Volkes bedeute, so Holtzmann und Wendt (Meyer): denn der zur Begründung angeführte Zustand V. 34a geht eher auf die Volksgunst als die Gottesgnade. — Aber richtig ist auch nicht die andere von den Kommentatoren aufgestellte Alternative: Gottes Gnade, grace or favour, here it is that of God, so Wendt, Rackham, Ox. C., Knowling (Ex. Gr. T.). — 'Gnade' hat statt dessen hier die schon so oft festgestellte allgemeine Bedeutung von geistiger Kraft.

Saphira. Ich glaube, daß uns dies eine sehr deutliche Vorstellung von dem geben könnte, was die Menschen der Antike unter *χάρις* verstanden[1]. Nicht Petrus verhängt die Todesstrafe; sie erfolgt durch eine Gegenwirkung, fast möchten wir sagen: Entladung der in Petrus (oder besser gesagt der in der ganzen Gemeinde) mächtigen Gotteskraft[2], ein Beweis dafür, daß 'große Gnade auf ihnen war'. Diese Auffassung von 'Gnade' ist auch bei Jr. II., 32, 4 vorhanden; es wird dort von den Jüngern erzählt, *παρ' αὐτοῦ λαβόντες τὴν χάριν ἐπιτελοῦσιν ἐπ' εὐεργεσίᾳ τῇ τῶν λοιπῶν ἀνθρώπων, καθὼς εἷς ἕκαστος αὐτῶν τὴν δωρεὰν εἴληφε παρ' αὐτοῦ*, und es heißt weiter, wie die Apostel Kranke wiederherstellten, Tote auferweckten usw. Weil sie also von Gott der 'Gnade' für würdig gehalten sind, haben sie dies tun können; das zweite Glied sagt denselben Gedanken noch einmal, obgleich hier mehr die besondere Gabe hervorgehoben wird.

Haben wir nun einmal diesen festen Ausgangspunkt gewonnen, dürfte es uns möglich sein, auch mehr zweifelhafte Stellen zu untersuchen. Zuerst wollen wir Lc. 4, 22 behandeln. Lucas erzählt ja hier als Einleitung zu Jesu ganzer öffentlicher Wirksamkeit sein Auftreten in der Synagoge zu Kapernaum. Der Text Jesu, der ihm in den Mund gelegt wird, besteht aus zwei Jesajasstellen, in denen Lucas wohl sozusagen ein Motto für Jesus und sein Werk geben will. Das eine, was betont werden soll, ist dies: *πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ*, das andere: *εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς*. Aber die ganze Predigt Jesu wird auffallend kurz geschildert: 'heute ist diese Schrift erfüllt in euren Ohren. Und alle zeugten für ihn und erstaunten über die Worte voll 'Gnade', die aus seinem Mund ausgingen, und sagten: Ist dieser nicht der Sohn Joseph's?'

Wenn J. Weiß davon redet, daß 'der griechische Evangelist die Anmut der Rede Jesu hervorhebt', scheint mir dies keine zutreffende Exegese zu sein[3]. Loisy[4] scheint diese Meinung nicht

---

[1]) Vgl. Act. 5, 3 und 9.

[2]) Knopf (S. N. T.).

[3]) S. N. T. — Darin hat er jedoch eine Reihe von Vorgängern: Plummer (Int. Cr. Com.): the meaning here is 'winning words', Bigg (Int. Cr. Com.) S. 143 'words of beauty' which would again be a Greek sense, or 'words inspired by the divine favour', Bruce (in Ex. Gr. T., 1897). — Ebensowenig

zu verfechten: 'L'expression: 'paroles de grace', est sans doute à interpreter ici d'après l'usage de l'Ancien Testament (cf. Kol. 4, 6; Eph. 4, 29) 'paroles agréables', et non dans le sens de 'paroles salutaires' (Act. 14, 3; 20; 24; 32), qui, en tous cas, correspondrait plutôt à la pensée de l'evangéliste qu'à celle de la foule'. Loiſy erſcheint die Bedeutung 'gnädige Worte' am paſſendſten, die von J. Weiß vorgeſchlagene zieht er, m. E. mit Recht, nicht einmal in Erwägung.

Daß man die altteſtamentliche Bedeutung von 'gnädigen Worten' der von 'paroles salutaires' vorziehen muß, halte ich auch für richtig. Und doch ſcheint mir auch ſie, ebenſo wie die von J. Weiß, ſchon dadurch unmöglich, daß wir dann mit dem Erſtaunen der Hörer oder mit der Frage: 'iſt nicht dieſer der Sohn Joſeph's?' nichts anfangen können. Auch ſind die folgenden Worte Jeſu, die der Evangeliſt ſicher auch mit ſeinem Ausdruck hat treffen wollen, ſehr wenig als gnädige Rede zu bezeichnen; wir haben es eher mit ſtrengen Worten zu tun.

Alle dieſe Schwierigkeiten löſen ſich, wenn wir *χάρις* als geiſtige, pneumatiſche, 'übernatürliche' Kraft oder Macht verſtehen. Wir haben mit 'mächtigen Worten' zu tun[1]. Dann iſt auch die Frage: iſt nicht dieſer der Sohn Joſeph's? hier bei Lucas aus demſelben Gedanken entſprungen wie in den übrigen Evangelien, und

---

zutreffend ſcheint mir die Überſetzung 'Worte, die von 'Gnade' reden'; vgl. J. Weiß (Meyer) und M. Scott Fletcher, The psychologie of the New Testament, London 1912, S. 201. Anmut zuletzt auch Ebeling.

[4]) Alfred Loiſy, Les évangiles synoptiques, Ceffonds 1907, I, S. 843.

[1]) Vgl. Origenes, der wohl an dieſe Stelle in Lc. gedacht hat, wenn er ſagt (de prin. IV. 1, 5): Ein Beweis dafür, daß Gnade auf ſeinen Lippen war, iſt, daß, obgleich die Periode, in der er lehrte, kurz war — denn er lehrte nur ungefähr ein Jahr und einige Monate — iſt doch die ganze Welt von ſeiner Lehre erfüllt worden; vgl. auch Euſtratiades Lexicon, Alexandria 1910: *θέλγητρον, κομψότης;* Lc. 4:22 = *ἐθαύμαζον διὰ τοὺς χαριτωμένους λόγους.* — Cameron (Exp. 1913) S. 182 redet auch von *σοφία* und *δύναμις*, aber hier wie im ganzen Artikel über dieſes Thema iſt es ganz unmöglich, ihn zu verſtehen; er verwendet das Wort 'grace' in mindeſtens ſo vielen Bedeutungen wie das N. T. ſelbſt, und ohne zu präziſieren, was er damit meint. Hier redet er z. B. auch von 'the glad amazement of the hearers' . . . it proclamed the Messianic age, the advent ot the acceptable year, or the year of the grace of the Lord.

bedeutet nur: wie ist es möglich, daß dieser, der Sohn Josephs von Nazareth, so mächtige, geisterfüllte Worte reden kann? Vielleicht meint der Evangelist auch in der Wirkung der Worte Jesu auf seine Hörer eine Äußerung ihrer *χάρις* zu sehen. Denn solche Worte müssen entweder dem Hörer Beifall abzwingen oder ihn verhärten (vgl. oben oft).

Für diese Deutung sprechen einige Worte bei Justin, Dial. 9, 1 *οὐ κενοῖς ἐπιστεύσαμεν μύθοις οὐδὲ ἀναποδείκτοις λόγοις ἀλλὰ μεστοῖς πνεύματος θείου καὶ δυνάμει βρύουσι καὶ τεθηλόσι χάριτι.* Schon die negativen Bestimmungen sind charakteristisch; *κενός* bedeutet ja leer, kraftlos, *ἀναπόδεικτος* unerwiesen oder unerweislich. Als Gegensatz zu diesen, für Justin wohl in eins zusammenfallenden Epitheta, setzt er: voll von göttlichem Geist (ohne Artikel und mit dem unbestimmten *θείου*), überfließend an Kraft (*δυνάμει*) und reich an 'Gnade'. Sehen wir nun diese Worte als Gegensatz zu *κενός* und *ἀναπόδεικτος* an, so muß ihr Charakter von 'Kraft', 'mächtig', noch schärfer hervortreten. Auch die Koordinierung der drei *πνεῦμα θεῖον*, *δύναμις* und *χάρις* führt uns in diese Richtung.

Diesen Sinn von 'geistlicher Ausrüstung', von einer inneren Ausstattung des Menschen durch übernatürliche Kräfte haben wir oftmals bei *χάρις* konstatieren können. Justin bringt uns mehrere dafür charakteristische Beispiele. Dial. 92, 1 *εἰ οὖν τις μὴ μετὰ μεγάλης χάριτος τῆς παρὰ θεοῦ λάβοι νοῆσαι τὰ εἰρημένα καὶ γεγενημένα ὑπὸ τῶν προφητῶν, οὐδὲν αὐτὸν ὀνήσει τὸ τὰς ῥήσεις δοκεῖν λέγειν ἢ τὰ γεγενημένα, εἰ μὴ λόγον ἔχει καὶ περὶ αὐτῶν ἀποδιδόναι.* Hier wird uns vielleicht die psychologische Wurzel des Begriffes deutlicher denn je erschlossen. Der natürliche Mensch, der ohne den Glauben an die Schriften der Propheten herantritt, kann aus ihnen nichts herauslesen. Wem aber seine Augen von Gott eröffnet sind, wem sich durch den Glauben eine Umwertung aller Werte vollzogen hat, der muß jetzt diese Schriften anders betrachten. Er hat die Möglichkeit und Fähigkeit erhalten, ihren Inhalt wirklich zu verstehen, und diese Fähigkeit, die in dem religiösen Glauben ihre Wurzeln hat, nennt Justin hier eine 'große Gnade'; wer ohne sie die Propheten studieren will, wird nichts in ihnen finden. Es ist hier wohl nicht von der allen Christen zuteil werdenden Gnade die Rede, sondern

davon, daß Gott einigen 'große Gnade' geſchenkt hat, denen es dadurch möglich geworden iſt, die Schrift zu verſtehen.

In dieſer Weiſe iſt auch Juſtin Dial. 78, 10 zu erklären: *ὥστε καλὸν ἂν εἴη ὑμᾶς, ὦ ἄνδρες, ἃ μὴ νενοήκατε, παρὰ τῶν λαβόντων χάριν ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν μανθάνειν, ἀλλὰ μὴ κατὰ πάντα ἀγωνίζεσθαι τὰ ὑμέτερα διδάγματα κρατύνειν, ἀτιμάζοντας τὰ τοῦ θεοῦ.* Heidniſche und jüdiſche Philoſophen verſtehen die chriſtliche Weisheit nicht, denn ſie haben die *χάρις* nicht von Gott empfangen. Ihre Pflicht iſt daher, von denen zu lernen, die im Beſitz der 'Gnade' ſind. Dieſer Gedanke tritt im Folgenden ſcharf hervor. Die Chriſten haben Gottes 'Gnade', ſie allein haben daher das, nach dem man allein trachten ſoll, ſie allein können daher die anderen in der richtigen Weisheit unterrichten.

Von dieſer geiſtigen Potenz im Menſchen redet auch Ign. Mag. 8, 2. Die Propheten ſind, ſagt der Verfaſſer, um ihres gottgemäßen Lebens willen verfolgt worden, *ἐνπνεόμενοι ὑπὸ τῆς χάριτος αὐτοῦ εἰς τὸ πληροφορηθῆναι τοὺς ἀπειθοῦντας, ὅτι εἷς θεός ἐστιν.* (vgl. auch Acta Thomae 160, S. 272, 14). Wie der helleniſtiſche Gedankengang durchgedrungen iſt, muß wohl jedem mit ihm Vertrauten einleuchten, und es iſt bezeichnend, daß das Verbum, das wir hier haben, auch bei Philo uns begegnet (vgl. de cong. erud. gratia 38 und oben S. 107 u. a.); es iſt ganz die populäre Auffaſſung von 'Geiſtbegabtſein', *ἐνθουσιασμός*.

Haben wir alſo geſehen, das nach urchriſtlicher Vorſtellungsweiſe jeder mehr hervorragende Chriſt mit einer geiſtlichen Gabe, einer göttlichen Kraft begabt war (*χάρις* ganz allgemein im Sinne von geiſtlicher Kraft), ſo darf es uns nicht erſtaunen, wenn Lc. 2, 52 die Entwicklung des zwölfjährigen Knaben Jeſus in folgenden Worten geſchildert wird. 'Und Jeſus nahm zu an Weisheit und Wachstum und Gnade vor Gott und Menſchen'. Weisheit iſt jene ernſte religiöſe und ſittliche Geſinnung, die das Ideal des frommen Israeliten war, ſein ganzes Weſen durchdrang; 'Gnade' hat eine damit analoge Bedeutung. Dem widerſpricht nicht, daß hier *παρὰ θεῷ καὶ ἀνθρώποις* ſteht, denn dieſe geiſtliche pneumatiſche Kraft kann gewiß ſowohl Gott wie Menſchen[1] offenbar werden.

[1]) Vgl. die Parallele zu dieſer Phraſe P. Lond. 122, 25, wo die Wirkung

Dagegen kann die Stelle kaum mit J. Weiß gedeutet werden[1]: 'die Gnade Gottes war 'über ihm' oder 'auf ihn gerichtet'; 'sein Leben entfaltete sich sichtlich unter göttlicher Huld'. Dazu paßt das Verbum *προέκοπτεν* nicht, das doch deutlich auch zu *χάριτι* gehört.

Auch Lc. 2, 40 würde dann am besten diesen Sinn haben: Das Kind wuchs und erstarkte, durchdrungen von Weisheit, und Gnade Gottes war über ihm. Die Lesart von D (*χάρις θεοῦ ἦν ἐν αὐτῷ*[2]) verdient, erwähnt zu werden, da sie zeigt, daß diese Auffassung von *χάρις* als göttlicher Kraft, als Fluidum, das in die Menschen gegossen wird, wenigstens für diesen Schreiber die natürlichste gewesen ist. Auch das *ἐπ' αὐτῷ* (vgl. oben) spricht dafür, daß wir hier nicht eine psychologische Bedeutung zu finden haben (vgl. auch Ign. Rm. int., Act. Thomae 3; 13; 49).

Wie konkret und realistisch diese Gnade indessen gedacht wird, zeigt uns Mart. Pol. 7, 2: *σταθεὶς προσηύξατο πλήρης ὢν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ οὕτως, ὡς ἐπὶ δύο ὥρας μὴ δύνασθαι σιγῆσαι καὶ ἐκπλήττεσθαι τοὺς ἀκούοντας, πολλούς τε μετανοεῖν ἐπὶ τῷ ἐληλυθέναι ἐπὶ τοιοῦτον θεοπρεπῆ πρεσβύτην.* Die 'Gnade' ist nach antiker und urchristlicher Auffassung ohne Frage unter die sog. pneumatischen Vorgänge und Phänomene zu rechnen. Daß *χάρις* hier ganz wie auch oft *πνεῦμα* als die Ursache des pneumatischen Handelns gilt, geht unmittelbar aus den Worten hervor; und wie der Mensch mehr oder weniger vom Geist erfüllt sein kann, daher auch mehr oder weniger 'vollkommen' ist, so ist es auch mit der 'Gnade'.

Auch aus Act. 7, 10 geht diese Bedeutung, und zwar in einer eigentümlichen Weise, hervor. Die Worte wollen ja eigentlich ein Zitat aus Gen. 41, 38ff. sein, sind dort aber nicht wörtlich zu finden; hier heißt es: *μὴ εὑρήσομεν ἄνθρωπον τοιοῦτον, ὃς ἔχει*

---

der Kenntnis der barbarischen Namen der Götter ist: *καὶ ἔσχεν τὴν χάριν τὸ νίκος πρὸς θεοῦς καὶ ἀνθρώπους καὶ πᾶσι τοῖς ὑπὸ τὸν κόσμον ζώοις.*

[1]) S. N. T.; doch ist er hier auf dem rechten Wege. Daß die Bedeutung von Huld, Gnade möglich scheint, gebe ich gern zu [so Plummer, Int. Cr. Com., Bigg, Int. Cr. Com., S. 143, Bruce (Ex. Gr. T.) u. a.].

[2]) Dazu vgl. Act. 19, 16; Röm. 8, 9, 10; 1. Kor. 2, 11; 3, 16; 6, 19 u. a.; zu *ἐπ' αὐτῷ* vgl. oben S. 146, Anm. 1.

πνεῦμα θεοῦ ἐν αὐτῷ (vgl. die oben erwähnte Lesart D zu Lc. 2, 40). An Stelle des genannten Zitats ſteht alſo ſehr charakteriſtiſch: der Gottes Geiſt in ſich hat. Die Worte in Act. ſcheinen aus Gen. 39, 21 zu ſtammen: καὶ ἔδωκεν αὐτῷ χάριν ἐναντίον τοῦ ἀρχιδεσμοφύλακος. Aber auch die Abweichung von dieſen ſcheint mir nicht ohne Bedeutung zu ſein. Denn wie die Worte hier ſtehen, bedeuten ſie nur dies, daß Gott dem Joſeph verlieh, von Pharao geliebt zu werden, womit alſo Gnade im Sinn von gnädiger, liebender Geſinnung, Gunſt, gebraucht iſt. Aber der Verfaſſer von Act. hat hier das Wort σοφία und zwar nach χάριν eingeſchoben, und dadurch den ganzen Sinn verändert. Denn wie ſie jetzt ſtehen, ſind die Worte ſynonym, das ἐναντίον Φαραὼ βασιλέως Αἰγύπτου kommt nur nebenbei herein. Da es, was am nächſten läge, zu σοφία nicht gehören kann, wird es am beſten zu dem Verbum gezogen. Dieſe unſere Deutung gewinnt noch größere Wahrſcheinlichkeit, wenn wir die ſachliche Parallele in Gen. beachten und dort πνεῦμα θεοῦ ἐν αὐτῷ finden[1].

Auch in einigen gnoſtiſch beeinflußten Schriften iſt dieſe unbeſtimmte Bedeutung von χάρις zu finden. So heißt es Act. Thomae 28 ἐξέλθητε ἀπὸ τοῦ σκότους ἵνα τὸ φῶς ὑμᾶς προσδέξηται· ἔλθητε πρὸς τὸν ὄντως ἀγαθόν, ἵνα παρ' αὐτοῦ τὴν χάριν δέξησθε, καὶ τὸ αὐτοῦ σημεῖον ἐγκαταθήσεσθε ταῖς ὑμετέραις ψυχαῖς (vgl. Mart. Andr. I. 13, I. 8: Ἀνδρέα, ἐπίθες τὸ πνεῦμα ἐπὶ τὸν Δέσβιον καὶ δὸς αὐτῷ τῆς χάριτός σου). —

In dieſem Zuſammenhang können vielleicht die Stellen erörtert werden, wo χάρις in dem Johev. vorkommt. Das Wort findet ſich nur im Prolog, und zwar dreimal, Jh. 1, 14; 17 und 16. Es iſt daher nicht leicht, ſeine wirkliche Bedeutung zu finden, aber der Verſuch muß doch gemacht werden.

'Und das Wort ward Fleiſch und zeltete unter uns, und wir

[1]) Wendt (Meyer): χ. iſt hier nicht göttliche Gnade, ſondern nach Gen. 39, 21 Gunſt bei Menſchen ... σοφία iſt die Weisheit, die Joſeph ſpeziell durch ſeine Traumdeutungen bewährte. Knowling (Ex. Gr. T.): 'favour with man' but this χάρις was also a divine gift. — Doch ſcheint mir die oben erwähnte Bedeutung vorzuziehen zu ſein; ſo wohl auch Bigg, a. A. S. 143: χάρις is used Act. 7, 10 'of special divine gift's (vgl. 6, 8); vgl. P. Leid. K. 10: παρακαλῶ δὲ καὶ αὐτὸς τοὺς θεούς, ὅπως δῶσιν αὐτοῖς χάριν καὶ μορφὴν πρὸς τὴν βασιλέα καὶ πρὸς τὴν βασίλισσαν.

schauten seine Majestät, ... eine Majestät wie eines Einzigerzeugten vom Vater, voller Gnade und Wahrheit'. Ich glaube, daß diese Worte dem antiken Leser sogleich einleuchteten. Daß der Logos Fleisch ward, war ihnen kein an sich unmöglicher Gedanke, das Neue und Große ist, daß dies von einem bestimmten, wirklichen Menschen ausgesagt wurde. Aber auch an diesem Menschen war doch seine δόξα zu schauen. Wie wir schon gesehen haben, hat dieses Wort eine viel konkretere Bedeutung, als wir sie eigentlich heute wiedergeben können. In LXX wird es als Übersetzung von dem alttestamentlichen 'kabod' verwendet[1]. Wenn hier gleich am Anfang gesagt wird, daß 'wir' seine göttliche Majestät schauten, so hat dies wohl den Grund, daß der Verfasser hervorheben will, wie es denn möglich war, daß wir seine Herrlichkeit schauen konnten, obgleich er Fleisch geworden war: durch sein Fleisch strahlte doch seine δόξα hervor. Und fragen wir, wie dies geschehen sei, dann ist es gewiß im Sinne des Evangelisten, wenn wir auf die großen Wunder Jesu (vgl. die Lieblingsbezeichnung dafür in Jh.: σημεῖα, was demselben Gedanken einen anderen Ausdruck verleiht), auf sein übernatürliches Wissen, auf seine Unantastbarkeit usw. aber auch auf die schneidende Wirkung seiner Worte, auf seine Predigt usw. hinweisen[2].

Es ist daher nicht ganz richtig zu sagen, daß ein Schauen mit dem Auge des Geistes gemeint sei[3]; die göttliche Herrlichkeit war in der Meinung des Evangelisten auch körperlichen Augen sichtbar, und die 'wir' sind daher alle Zeitgenossen Jesu, welche die Gabe bekommen hatten, wirklich zu 'sehen', d. h. wohl in erster Linie alle Christen, aber nicht nur sie, sondern auch viele Ungläubige.

Wie 'wir' diese Herrlichkeit schauten, wird jetzt in heilsgeschichtlicher Richtung weiter ausgeführt; mit πλήρης (trotz Wellhausen[4] in hellenistischen Dokumenten oft belegt), lose an das Vorhergehende anknüpfend, fährt der Verfasser fort: voll 'Gnade' und

[1]) Vgl. Zahn (Zahn), z. St. S. 83: die unnahbare Herrlichkeitserscheinung Gottes, deren voller Anblick für jeden Sterblichen tödlich sein würde.

[2]) Vgl. Alfred Loisy, Le quatrième évangile, Paris 1903, S. 188.

[3]) So Heitmüller (S. N. T.).

[4]) Julius Wellhausen, Das Johannesevangelium, Berlin 1908, S. 8; vgl. dafür Moulton, a. a. O. S. 50.

'Wahrheit'. Mit diesen wenigen Worten hat der Verfasser zum Ausdruck gebracht, was ihm am Logos das Wichtigste ist. Denn ihm liegt es eigentlich nur daran, auszuführen, wie das Heil den Menschen gebracht worden ist. Und auf diese Heilsoffenbarung beziehen sich doch im letzten Grunde zunächst die beiden Wörter *χάρις* und *ἀλήθεια*.

Zunächst bedeuten sie allerdings etwas ganz Allgemeines. 'Gnade, natürlich göttliche Gnade: in dem Worte fassen sich alle beseligenden Erfahrungen der jungen Christengemeinde zusammen, Vergebung, Leben, Seligkeit; wir hören in ihm die wundervollen Töne des paulinischen Evangeliums von Gottes Erbarmen und Güte'[1]. Wie wenig aber entsprechen doch solche Gedanken denen der ersten Leser! Nie haben sie bei diesen Worten an eine göttliche Stimmung gedacht, das sind nur Auslegungen moderner Exegeten. Daß wir hier mit Gottes sündenvergebender Gnade zu tun haben, ist kaum möglich, teils weil es ja der Logos ist, der voll 'Gnade' ist, teils auch wegen der Koordinierung mit *ἀλήθεια*. Der allein richtigen Bedeutung kommt Bauer[2] näher: der Logos Träger des göttlichen Liebeswillens und vollkommenes Werkzeug der göttlichen Offenbarung, so daß er sich für die Menschen erwies als *ζωή* und *φῶς*. Mit diesen letzten Worten ist, glaube ich, das richtige Verständnis getroffen. Das Vorhergehende dagegen zeigt uns eine dem antiken Leser wohl fremde Vorstellung.

Daß bei dem Wort 'Wahrheit' der Gedanke der Offenbarung mit hineinspielt, scheint unzweifelhaft. 'Wahrheit' ist hier wie so oft, besonders in den Mysterienreligionen, nicht ein erkenntnis-theoretischer, sondern ein praktisch-religiöser Terminus[3]. Daß der

---

[1]) Heitmüller (S. N. T.).

[2]) Bei Lietzmann; vgl. auch Grill, Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums, Tübingen und Leipzig 1902.

[3]) Vgl. Loisy, a. A. S. 188, Anm. 4: Le rapprochement avec 'la miséricorde et la fidelité', חסד ואמת, si souvent mentionnées dans l'Ancien Testament, a donc plus d'apparence que de réalité; vgl. auch O. Holtzmann, Das Johannesevangelium, Darmstadt 1887, S. 198. — Zahn, a. A. S. 84, sucht zwar diese Bedeutung aufrecht zu halten (vgl. auch B. F. Westcott, The Gospel according to St. John, London 1886, S. 13), vergißt aber dabei, daß *χάρις* (vgl. oben) nie für das hebräische חסד in LXX verwendet wird.

Logos voll Wahrheit war, will sagen, daß er den Menschen 'die Wahrheit' gebracht, ihnen die großen, religiösen Güter hat zuteil werden lassen[1]. Und mit der Wahrheit ist hier nicht die christliche Heilsoffenbarung ausschließlich gemeint, sondern das Wort steht vielmehr ganz allgemein und deshalb als Appellativum, ohne Artikel. — Was in den Mysterien 'Wahrheit' bedeutet, das haben wir schon oben oft gesehen. Es war ihnen etwas mit *γνῶσις, πίστις, σοφία* usw. Synonymes; sie dachten dabei an mystische, an religiöse Kräfte oder Potenzen, die sie sich ganz physisch konkret vorstellten, und die dem Menschen in den Mysterien oder in anderer Weise zuteil wurden[2].

In diesen Kreis ist nun auch *χάρις* hineinzuziehen. Auch sie bedeutet hier eigentlich religiöse Kraft. Wie es oftmals später in dem Jhev. heißt, daß Jesus das Leben, das Licht ist, wo-

---

Schwartz, G. G. N. 1908, Art. Aporien im vierten Evangelium IV. S. 531 sucht den Sinn in V. 14 und V. 17 verschieden zu deuten: *χ. κ. α.* wird hier (V. 17) in einem jüngeren, dogmatisch-christlichen Sinne gebraucht als V. 14, wo es dem alttestamentlichen חסד ואמת zum mindesten sehr ähnlich ist: dort sind es Eigenschaften des fleischgewordenen Wortes Gottes (so auch Dods, Ex. Gr. T.), hier ist es der Doppelausdruck für ein Concretum, das von Christus der Welt gebrachte Heil. — Obgleich S. V. 17 beinahe den rechten Sinn gefunden hat, hat er V. 14 den Ausdruck ganz mißverstanden.

[1]) Loisy, a. A. S. 188: La grace et la verité . . . sont les dons divins du salut. La 'verité' ne désigne pas seulement ici la véritable connaissance de Dieu, mais la réalité des biens supérieurs. Ces biens était dans le Verbe incarné pour êtres communiqués à ceux qui voudraient le recevoir.

[2]) Wir haben also hier eine typisch hellenistische Bedeutung, ganz so allgemein wie die von *ἀλήθεια*. Wir können an Philos Logos *πλήρης χαρίτων*, aber auch an die Verwendung von *νοῦς* usw. erinnern. Vielleicht verdient es beobachtet zu werden, daß *χάρις* in der späteren gnostischen Literatur ganz wie diese Begriffe hypostasenartig und in Verbindung mit ihnen auftritt. Leucius Act. Joh. *β'* 5, 16, 46 ist *χάρις* mit Logos in einer Art Syzygos verbunden, bei den Barbelognostikern mit *σωτήρ*, selbst der Syzygie *θέλημα* und *αἰωνία ζωή* entsprungen, bei Ptolemäus wird sie mit *νοῦς* und *ἀλήθεια* in Verbindung gebracht usw.; vgl. Grill, a. A. S. 373 u. Anm. — Vgl. auch Pistis Sophia 62 (zu dieser Stelle): 'die Gnade nun ist der Geist, der über Dich gekommen ist, als Du von Johannes die Taufe bekommen hast' und später: 'Die 'Gnade' nun ist die in mir befindliche Kraft des Sabaoth, die aus mir herausgekommen ist, welches Du bist'.

mit geſagt werden ſoll, nicht nur daß er beides mehr als andere beſitzt, ſondern vor allem als ſelbſtverſtändliche Folge davon, daß er den Menſchen beides bringt, ſo iſt es auch hier mit dem πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας[1]. Aber dann kann χάρις auch keine pſychologiſche Bedeutung haben, ſie kann nicht oder wenigſtens nicht nur ſich auf den göttlichen Liebeswillen beziehen; ſie muß etwas mehr, etwas Konkretes, Reales umfaſſen. Und ſo iſt ſie m. E. der zuſammenfaſſende Ausdruck für all das, was der Menſch der Kaiſerzeit von ſeiner Religion zu erlangen hofft, was in den Augen des antiken Menſchen (wie desjenigen unſerer Tage) nie pſychologiſch aufgefaßt werden konnte; ihnen waren dieſe Güter ebenſo real, wie ihre äußeren Wirkungen.

Wir haben dabei nicht in erſter Hand an etwas ſpezifiſch Religiöſes zu denken[2]. Denn was dieſe Menſchen von ihrer Religion eigentlich erwarteten, war nicht ſo ſehr ein beſſerer Menſch zu werden oder die Vergebung der Sünden zu gewinnen, als mit einer neuen Kraft ausgerüſtet zu werden, etwas Neues eingeſenkt zu erhalten, das nicht aus dieſer Welt ſtammt, ſondern das Gepräge des Übernatürlichen, Ewigen und Unvergänglichen beſitzt. Denn nur in dieſer Weiſe kann der Menſch von dieſer elenden Welt, aus den Ketten der Materie frei werden und in Unvergänglichkeit eingehen. Er muß etwas von dem Göttlichen — und damit meint man immer etwas, was aus der oberen Welt ſtammt und unvergänglich iſt — in ſich aufnehmen, und zwar ſoviel als möglich, um dadurch vor allen Gefahren ſicher zu ſein, und das ewige Leben zu haben.

Wir können vielleicht nur mit Schwierigkeit dieſen Bahnen der antiken Pſyche folgen, aber ſie ſind doch ſehr deutlich erkennbar[3]. Wir ſind weit davon entfernt, gering von ihnen zu denken. Die Gedanken, die ſich dadurch Ausdruck zu verſchaffen ſuchen, können

---

[1]) Vgl. Loiſy, a. A. S. 194. — Vgl. Unb. altgn. W. c. 7 (S. 344, 11): Du biſt, Du biſt der Eingeborene, das Licht und das Leben und die Gnade (χάρις).

[2]) Sensu maxime universali (Zorell); plenus gratiae tam sibi collatae, quam nobiscum communicandi.

[3]) Vgl. Harnack, Dogmengeſchichte I, S. 475: Nicht ein einziger unter den Kirchenvätern hat zwiſchen geiſtigen und leiblichen, ethiſchen und intellektuellen Wirkungen ſcharf unterſchieden.

zwar dem gröbsten Aberglauben zur Hülle dienen, aber auch, wie hier im Jhev., aus tiefster Religiosität entspringen.

Für die Sprache der Prologe ist es charakteristisch, wie allgemein der Verfasser sich ausdrückt. Wenn Jesus als 'voll Gnade und Wahrheit' geschildert wird, so stehen diese Wörter ganz ohne Artikel, ohne jede nähere Bestimmung da. Sie sind ganz neutral zu nehmen. Der Verfasser denkt nicht speziell an die christliche 'Gnade' an sich, er sagt nur, daß Jesus dieser Potenzen voll war. Und V. 16 und 17 zeigt uns warum: vor Jesus hat es auf Erden keine Gnade, keine Wahrheit gegeben. Daher tritt wohl auch V. 17 der Artikel hinzu: alle irdische Gnade und Wahrheit, die Gnade ist durch Jesus gekommen und dadurch in Wirksamkeit gesetzt worden.

'Gnade' und 'Wahrheit' sind daher hier als eine Art heilsbringenden Stoffes gedacht, die schon vor Jesu Menschwerdung vorhanden waren, sich aber nicht auf Erden fanden. Er hat, voll davon, diese den Menschen gebracht, und dadurch die Errettung der Menschen überhaupt ermöglicht.

Nun wird auch V. 16 leicht verständlich. Er ist eigentlich eine Fortsetzung von V. 14, den er nur weiter entwickeln und breiter ausführen will, besonders das *πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας*[1]. 'Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen, Gnade über Gnade'. Das erste Glied hat hier einen terminus technicus der philosophisch-religiösen Sprache: *πλήρωμα*, der uns auch oft z. B. in der hermetischen Literatur, bei Philo u.a. begegnet. Corp. Herm. XII, 15; VI, 4 u. a. Man beachte VI, 4 *ὁ γὰρ κόσμος πλήρωμά ἐστι τῆς κακίας, ὁ δὲ θεὸς τοῦ ἀγαθοῦ, ἡ τὸ ἀγαθὸν τοῦ θεοῦ* oder die Zusammenstellung *πλήρωμα τῆς ζωῆς* IX, 7; XII, 15[2]. Daß ein großer Unterschied zwischen dem Jhev. und dieser existiert, braucht man nicht zu leugnen und kann doch auf die starke Ähnlichkeit in der Terminologie hinweisen.

Eine vielleicht noch größere Ähnlichkeit liegt bei den späteren christlichen Gnostikern vor, wo Jesus als *τελειότατον κάλλος τε καὶ*

---

[1]) Man beachte, wie V. 16 *πλήρωμα* und V. 17 *ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια* an *πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας* V. 14 deutlich anklingen.

[2]) Vgl. auch Reitzenstein, Poimandres S. 25, Anm. 1., Grill, a. A. S. 363ff.; vgl. auch die Naassenerpredigt (Reitzenstein, S. 94, Anm. 1).

ἄστρον τοῦ πληρώματος, τέλειον κάρπον oder κοινὸς τοῦ πληρώματος καρπός geſchildert wird, obgleich er hier nicht πλήρωμα ſondern καρπὸς τοῦ πληρώματος heißt[1].

Von dieſer 'Fülle' Jeſu haben wir alle empfangen, und zwar Gnade über Gnade; καί iſt hier καί epexeget. Was Jeſus uns gebracht hat, iſt χάρις, und zwar die eine nach der anderen[2]. Der Ausdruck πλήρωμα verbietet uns an pſychiſche Dinge zu denken; πλήρωμα ſetzt eine Fülle von Kräften, Subſtanzen, Ideen oder dgl. voraus, eine geiſtliche Potenz, ein Fluidum, das in ihm konzentriert iſt. So iſt z. B. bei Philo, de somn. II. 183, 223 (dazu Grill I. 367ff.) Logos als πλήρης χαρίτων dargeſtellt. Aus ſeiner Fülle, ſo wird geſagt, hat Jeſus genommen und uns 'Gnade' gegeben, wobei denn Gnade hier nichts anderes bedeuten kann als an den beiden anderen Stellen des Jhev., nämlich die Kräfte und Güter, die Chriſtus in ſich beſitzt und uns gebracht hat, die Fülle der religiöſen Schätze[3].

Charakteriſtiſcherweiſe aber ſehen wir hier, daß dieſe 'Gnade' quantitativ verſchieden ſein kann. So haben die Schüler allmählich einer immer höhere 'Gnade' empfangen[4], vielleicht iſt es wohl die Meinung des Verfaſſers, daß ſie nie die höchſte Stufe erreichen können. Es iſt dem Menſchen möglich, immer höhere 'Gnade' zu empfangen. Wie nahe dieſe Auffaſſung der ſpäteren, katholiſchen gratia infusa kommt, braucht kaum erwähnt zu werden.

---

[1]) Vgl. Bouſſet, Hauptprobleme der Gnoſis, S. 267—269.

[2]) Loiſy, a. A. S. 192f. Il n'est pas impossible pourtant que le mot 'grace' désigne en premier lieu les biens de l'Evangile, et en second lieu la Loi ... la vérité de la grâce au lieu de son image, que Moïse avait donnée aux Juifs. — Ähnlich auch Jean Réville, Le quatrième évangile, Paris 1901, S. 101ff. und Schwartz, a. Art. S. 531. Dieſe Deutung ſcheint mir durchaus möglich. Dagegen m. E. ganz unmöglich Bigg, a. A. S. 143 'God's goodwill towards us in return for our goodwill towards God'.

[3]) Vgl. Unb. altgn. W. c. 11 (S. 350, 9) 'Macht gerade dem Herrn den Weg und empfanget die Gnade (χάρις) Gottes. Und alle Aonen, welche euch angehören (?), wird er mit der Gnade des Eingeborenen Sohnes anfüllen. Und es ſtand der heilige Vater und der ganz Vollkommene, und dieſer, bei dem die ganze Fülle iſt, über der unermeßlichen Tiefe; aus ſeiner Fülle haben wir die Gnade empfangen'.

[4]) Vgl. Zahn.

Mit dieser Auffassung ist es uns leicht, V. 17 richtig zu verstehen. 'Das Gesetz ist durch Moses gegeben, die Gnade und Wahrheit kam durch Jesus Christus'. Im alten Testament spielte das Gesetz die Rolle, die jetzt die Gnade und die Wahrheit spielen. Der Bringer des Gesetzes ist Moses, der Bringer der Gnade und Wahrheit Jesus Christus. Es sind die beiden heilsgeschichtlichen Zeitalter, die hier in knapper Weise gegensätzlich einander gegenübergestellt werden.

Ein wichtiger Unterschied zeigt sich schon in den Prädikaten: einerseits ἐδόθη, andererseits ἐγένετο. Dem letzteren gibt Zahn mit Recht die Nüance 'wurde ins Werk gesetzt'; aber es drückt auch aus, daß diese Güter überhaupt erst durch Jesus auf die Erde gebracht worden seien. Das Gesetz ist etwas Unlebendiges, Totes, die Gnade eine lebendige Kraft, die um die Menschen werbend wirkt[1]. Erst hiermit werden wir an die christliche Offenbarung erinnert, erst jetzt hören wir das spezifisch Johanneische. Es ist dies ein für den Stil des vierten Evangeliums ganz charakteristischer Zug. Der Verfasser beginnt oft seine Ausführungen mit derartigen allgemeinen Termini. Dann aber gibt er plötzlich mit wundervoller Kraft seinen Worten eine christliche Wendung. So finden wir es im Gespräche mit Nikodemus, so bei dem samaritanischen Weibe und anderswo oft. So ist es auch hier. Was er vom Logos sagt, ist nur, was jeder hellenistische Leser billigen kann; wir finden z. B. in der hermetischen Literatur, teilweise auch in Philo, eine analoge Bedeutung dem Logos zugeschrieben. Aber mit V. 17b und noch mehr mit V. 18 wird das ganze Räsonnement ins Christliche übertragen. Und die früher ganz allgemein gehaltenen Wörter χάρις und ἀλήθεια erhalten jetzt ihre Deutung im Sinne des Evangelisten: es ist von der wahren Gotteserkenntnis die Rede, von dem 'Sehen' Gottes. Der Verfasser verwendet auch

[1]) Vgl. Loisy, a. A. S. 193f. La grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ, qui les possède en plenitude: on ne dit pas qu'elles ont été données, comme la Loi, et ce n'est pas seulement parce que l'idée de don est déjà contenue dans le mot grâce (B. Weiß (Meyer), S. 75) mais parce que la grâce n'est pas un don qui serait censé en remplacer un autre et se manifester une fois pour toutes; elle est un don unique en son genre, inepuisable dans sa distribution, perpétuel dans sa durée, qui n'est venu et ne vient, ne se réalise que par le Christ.

hier den terminus technicus ἐξηγεῖσθαι 'auslegen, als Myſtagoge kund tun'[1].

Die alten Exegeten laſſen deutlich erkennen, daß die oben gegebene Auffaſſung von χάρις dem antiken Leſer vertraut war. Denn aus ihrer Mißdeutung von V. 16 geht ihre Meinung von χάρις unzweideutig hervor. Sie laſſen nämlich auch dieſen Vers vom Täufer geſprochen ſein und legen ihn dahin aus:[2] 'wir (Propheten) alle haben aus ſeiner Fülle empfangen', woraus man auf die Präexiſtenz Jeſu ſchließen zu können meinte. Danach kann alſo χάρις nichts anderes als dieſe allgemeine, neutrale Gnade bedeuten. Dieſer Gedanke iſt in gnoſtiſchen Schriften ungemein oft vorkommend, als Beiſpiele nenne ich nur Pistis Sophia 38, 27ff.; 102, 4ff. Auch Chryſoſtomus hat eine ähnliche Meinung von Gnade; nach ihm ſcheint die neuteſtamentliche Gnade die altteſtamentliche abgelöſt zu haben. Aber dieſer Unterſchied ſetzt wohl unzweifelhaft voraus, daß wir es hier nicht mit einer Geſinnung Gottes zu tun haben, ſondern mit faſt phyſiſchen Realitäten, mit Kräften oder Potenzen.

Es verdient auch beachtet zu werden, daß χάρις an dieſen beiden Stellen ohne Artikel ſteht. Daß ſie V. 17 in der beſtimmten Form ſteht, ſcheint mir durch den Gegenſatz zu νόμος veranlaßt zu ſein, wo, da das altteſtamentliche, moſaiſche Geſetz als 'dem' Geſetz bezeichnet zu werden pflegt, der Artikel beſteht. Vielleicht kommt auch hinzu, daß wir es hier mit der ſpezifiſch chriſtlichen Gnade und Offenbarung zu tun haben.

Die oben von Chryſoſtomus vorgeſchlagene Deutung ſcheint durch Irenäus inſpiriert zu ſein; ihm iſt es ein geläufiger Gedanke, von der altteſtamentlichen und neuteſtamentlichen Gnade zu reden und die größere Hoheit der letzteren zu beſingen. So IV. 9, 1: Utraque autem testamenta unus et idem paterfamilias produxit, Verbum Dei, Dominus noster Jesus Christus, qui ... et nobis in novitate restituit libertatem, et multiplicavit eam, quae ab ipso est, gratiam. 'Plus est enim', inquit, 'templo hic'. Plus autem et minus non in his dicitur, quae inter se communionem non habent, et sunt contrariae na-

[1]) Vgl. Grill, a. A. S. 105.

[2]) Vgl. Zahn, a. A. S. 88, Anm. 2.

turae, et pugnant adversus se; sed in his quae ejusdem sunt substantiae, et communicant secum, solem autem multitudine et magnitudine differunt: quaemadmodum aqua ab aqua, et lumen a lumine et gratia a gratia.

Im N. T. haben also die Christen, will Irenäus sagen, mehr von Gnade empfangen als die Väter im alten Bunde. Und doch, ohne 'Gnade' sind auch sie nicht gewesen; und auch ihre 'Gnade' war derselben Art; der Unterschied ist quantitativ, das wird hier ausdrücklich hervorgehoben.

Aber was bedeutet 'gratia'? Wir müssen hier denselben Sinn wie im Ihev. annehmen. Es kann m. E. nichts anderes bedeuten, als den neutralen 'Kraftstoff', auf den der antike Mensch sein Streben richtete, und den er in den verschiedenen Mysterien suchte, der ihm die Qualität der Göttlichkeit war, und wodurch er die Unvergänglichkeit, die Vergottung zu erlangen hoffte. Es ist dasselbe, was wir auch als Leben bezeichnet finden, dasselbe, was uns oft als πνεῦμα begegnet, wenn auch in diesen Fällen der Gesichtspunkt oft ein wenig mehr ins Religiöse verschoben worden ist.

Schon die quantitative Betrachtungsweise weist uns in diese Richtung. Das, was der Mensch in seiner Religion erwirbt, wird als etwas Physisch-Reales dargestellt, eine Kraft, mit der er angefüllt wird. Diese Auffassung von der Religion war den Gnostikern wie allen Mysterienreligionen eigen. Bei Paulus finden wir sie nur sehr selten, ja eigentlich gar nicht — ist er doch der Jude —; aber in das spätere Christentum hat sie sich eingeschlichen und scheint sehr bald die herrschende Auffassung geworden zu sein; in der katholischen Kirche ist sie bis auf unsre Tage als gratia infusa geblieben.

Irenäus meint nun, daß der Unterschied zwischen alttestamentlicher und neutestamentlicher Gnade nur ein Gradunterschied sei. Den Vätern gab Gott nur in geringem Maße diese Schätze, uns reichlich und voll. Dieselbe Auffassung liegt dem Begriff τέλειος der Mysterien zugrunde. Und diese Gottestat hat nichts mit den Menschen zu tun. 9, 3: Terreno quidem et temporali regi, cum sit homo, licet aliquoties majores profectus attribuere his qui sunt subjecti: Deo autem non licebit, cum sit idem,

et semper majorem gratiam praestare humano generi velit, et pluribus muneribus assidue honorare eos qui placent ei. Die quantitative Auffaſſung wird hier noch ſchärfer hervorgehoben: majorem gratiam iſt mit pluribus muneribus parallel.

Auch Jr. IV. 11, 3 hat eine ähnliche Darſtellung. Sicut ergo nunc fructificantibus plurimum daturum se pollicitus est, secundum munerationem gratiae suae... sic ergo et posterioribus majorem, quam quae fuit in veteri testamento, munerationem gratiae attribuit unus et idem Dominus per suum adventum.... qui autem praesentem viderunt, et libertatem adepti et potiti sunt ejus munerationem, majorem gratiam et abundatiorem exsultationem habent gaudentes de regis adventu. Wir haben alſo hier dieſelbe Vorſtellung, wie wir ſie ſpäter bei Markus dem Gnoſtiker finden werden: Chriſtus iſt der Inhaber eines großen Schatzes von Gnade, von dem er den Chriſten reichlich ſpenden will.

Dieſe Seite wird III. 17, 2 und 3 noch deutlicher betont. Irenäus redet hier von Jeſu Geſpräch mit dem ſamaritiſchen Weibe nach dem johanneiſchen Bericht, wo er ihr 'potum salientem in vitam aeternam' verſpricht. Quod (andere quam) Dominus accipiens munus a Patre, ipse quoque his donavit qui ex ipso participantur, in universam terram mittens spiritum sanctum. Hanc muneris gratiam praevidens Gedeon ille Israelita. ..., ariditatem futuram prophetans; hoc est: non iam habituros eos a Deo Spiritum sanctum.... Hier iſt es (vgl. auch das unmittelbar Vorhergehende und Folgende!) deutlich, daß Chriſtus von dem in ihm vorhandenen Geiſt nimmt und den Menſchen gibt. Wir können alſo auch hier die Synonymität von Gnade und (heiligem) Geiſt beobachten; die Worte wechſeln ohne jede merkbare Verſchiebung des Gedankens.

Aber es iſt für Irenäus ſehr charakteriſtiſch, wie eng er mit dieſer Betrachtungsweiſe die moraliſtiſche verknüpft. Die größere Gnade führt größere Verpflichtungen mit ſich (IV. 36, 4). Quaemadmodum enim majorem dedit gratiam per suum adventum his qui crediderunt ei et faciunt ejus volun-

tatem; sic et majorem in judicio habere poenam eos, qui non crediderunt ei; von denen, die in dieser Zeit leben, wird er schwerere Strafen fordern, quia majorem donationem paternae gratiae per suum adventum effudit in humanum genus!

Wir haben hier eine typische Abweichung von den gnostischen Gedanken sowohl wie vom vierten Evangelium und Paulus zu beachten. Denn für alle diese hatte Christi Ankunft auf Erden prinzipielle Bedeutung; er hatte eine ganz neue Qualität auf die Erde gebracht. Hier aber ist diese Meinung im Interesse der Kontinuität zwischen dem alten und dem neuen Bunde[1] aufgegeben worden. Christi Ankunft hat eigentlich nur die Bedeutung, daß jetzt die Gnade reichlicher über die Erde ausgegossen worden ist (vgl. auch die unten gegebenen Beispiele und IV. 36, 4 und 11, 4: adventus ejus pleniorem gratiam et majorem munerationem attribuit his qui susceperunt eum)[2].

Dieser Unterschied ist für die theologischen Tendenzen dieser Zeit sehr bezeichnend. Man hat (wegen der gnostischen Gefahr) großes Gewicht darauf gelegt, das alte Testament als heilige Schrift zur Geltung zu bringen und die Kontinuität der beiden Testamente aufrecht zu erhalten; und man hat dann auch die Konsequenz gezogen, daß ein prinzipieller Unterschied nicht bestehen kann. Der Kompromiß, der zwischen den mehr hellenistischen Gedanken und diesem kirchlich-theologischen Interesse geschlossen wird, ist sehr interessant. Aber er zeigt auch, wie die Kirche immer dahin tendiert, die hellenistische Gottesvorstellung zu verlassen und auf den mehr lebendigen, persönlich-jüdischen Gedanken zurückzufallen[3]. Der Gedanke daran, wie Gott nach Willkür seine Gnade jetzt reichlich den Christen gibt, erinnert stark an jüdische Gedanken.

Sehr befördert worden ist diese Konstruktion durch die immer größere Rolle, die der Vergeltungsgedanke in der Kirche zu spielen beginnt. Denn es wird dem Einzelnen selbst zugeschrieben, und die Ungläubigen werden eben deshalb gerichtet, wenn sie nicht zu

1) Vgl. Harnack, Lehrbuch, S. 620ff.

2) Vgl. Harnack, Lehrbuch, S. 625ff.

3) Vgl. auch Harnack, Lehrbuch, S. 625; die andere Tendenz z. B. bei den Valentinianern.

der göttlichen Gnade kommen und von ihr nehmen. Denn 'ohne Gnade sein' ist eine positive Eigenschaft, mit 'sündhaft, ungerecht' gleichbedeutend.

Aber auch unter denen, die in der Kirche sind, und also der göttlichen Gnade genießen, ist die Vergeltung in Wirksamkeit. Denn nur denen, die Gott 'angenommen' haben, 'die an ihn glauben und seinen Willen tun', wird seine Gnade zuteil. Die Gnade Gottes wird eine Belohnung für die guten Werke der Christen; und doch, ohne sie können sie nicht das Gute tun.

Diese katholische Auffassung kündigt sich Jr. IV. 13, 3 an; nec enim potest quisquam extra Dominica constitutus bona, sibimetipsi acquirere salutis alimenta; sed ut plus gratiam ejus adepti, plus eum diligamus. Hier also kommt die andere Seite des katholischen Gnadenbegriffs zum Vorschein: ohne Gottes Hilfe kann der Mensch nicht seine Errettung erwerben; und je mehr sie Gottes Gnade empfangen haben, je mehr lieben sie ihn. Und diese Gnade Gottes ist an die Kirche gebunden: ubi enim ecclesia, ibi et Spiritus Dei, et ubi Spiritus Dei, illic ecclesia et omnis gratia (Jr. III. 24, 1).

Wir müssen hier bei der Bedeutung von Gnade etwas verweilen. Zuerst haben wir die quantitative Anschauung festgestellt. Gnade ist eine Art pneumatisches Fluidum, das in den Menschen eingegossen ('eingeregnet') werden kann. Nach einer Auffassung ist es schon im A. T., in reichstem Maße dagegen im N. T. vorhanden, nach einer anderen ist es erst durch die Ankunft Christi in die Welt gebracht. In beiden Fällen scheint Christi Menschwerdung eine große Rolle zu spielen. Hiermit befinden wir uns auf allgemein religionsgeschichtlichem Boden: Das prinzipiell Neue ist die Einpflanzung der Gottheit oder der göttlichen Potenz in die Menschheit.

Wem wird nun diese geistliche Kraft zuteil? In gewissem Maße natürlich allen Christen. Diese ursprüngliche Auffassung ist schon bei Irenäus dazu verdichtet worden, daß die Gnade nur in der Kirche vorhanden ist. Und zwar ist es Gott, der den Menschen die Gnade schenkt, und zwar — wenigstens zumeist — nach ihrem Wohlverhalten: wenn sie an ihn glauben, wenn sie seinen Willen tun. Dann wieder ist die Gnade die Voraussetzung dafür, daß

man Gottes Willen tun kann. Alle diese Schwankungen, all dies Oszillieren zwischen Gott und Menschen, wo teils die Gnade geschenkt, teils vom Christen erworben wird, kündigt die katholische Gnadenvorstellung an. Nur von 'Gnadenmitteln' verlautet noch nichts. Diese gehören erst einem späteren Stadium an.

Sehr eigentümlich ist es, wie die Gnade mehr und mehr ihre Heilsbedeutung verliert und zu mehr neutralem Sinne verblaßt. Wir haben dies Verblassen schon vor Irenäus beobachtet. Es ist wohl eine Folge der immer größeren Hellenisierung der Kirche und bedeutet wohl eigentlich nur, daß der alte Sprachgebrauch sein einmal verlorenes Terrain wiedergewinnt. In der hellenistischen Welt war, wie wir schon oft betont haben, der höchste Wunsch des Menschen, in seiner Religion mit höheren Kräften und Gaben ausgerüstet zu werden, stärker, mächtiger, kräftiger zu werden. Alles dies konnte er durch Erwerben geheimer Kräfte und Potenzen erreichen. Daher das Aufsuchen der verschiedenen Mysterien und ihre weitgehende Toleranz. So konnte auch ein Mann wie Apulejus von einem Mysterium zum anderen irren, und — dafür zeugen deutlich mehrere Inschriften — nicht er allein.

In diese Gedanken wird jetzt das Christentum hineingezogen. Die Gnade ist früher zwar konkret, ja physisch gedacht worden, sie stand doch immer in engster Verbindung mit dem Heil, war sie doch das christliche Heil, das die Christen aus dem Verderben heraus rettet; wir hören da fast immer von ἡ χάρις τοῦ θεοῦ oder τοῦ Χριστοῦ. Jetzt steht immer häufiger χάρις allein, und zwar in der ganz allgemeinen Bedeutung von Kraft, Substanz. Das Christentum ist im Banne der Mysterienreligionen hineingezogen. Aber die Kirche behauptet, die alleinige Inhaberin der vergöttlichenden Kräfte auf Erden zu sein, sie duldet keine Nebenbuhlerinnen an ihrer Seite.

Diese ganze Auffassung des Irenäus hängt aufs innigste mit seiner Stellung zum Heil überhaupt zusammen. Denn für ihn besteht das positive Heilsgut im Gottwerden, ganz wie für die Adepten der Mysterien. Der Mensch muß mit göttlichen Kräften erfüllt werden und dadurch allmählich vergottet werden, es ist eine physisch-konkret gedachte Umschaffung des Menschen, die ihn unsterblich macht.

Es iſt nun leicht, den Unterſchied zwiſchen Irenäus und Paulus feſtzuſtellen. Bei Irenäus finden wir beide Gedanken, die wir vorher in der Kirche haben keimen ſehen, den moraliſtiſchen und den phyſiſch-pneumatiſchen. Denn der Chriſt, dem einmal in der Taufe die Sünden vergeben worden ſind, wird, wie wir oben deutlich geſehen haben, nach ſeinen Werken gerichtet[1]; nur denen, die an Gott glauben und ſeinen Willen tun, ſchenkt er die Gnade, dieſen Stoff, der den Menſchen auf die Unvergänglichkeit vorbereitet; die Ungläubigen verfallen ihres Unglaubens wegen dem Gericht. 'deus eis quidem qui inquirunt lumen incorruptibilitatis et ad id recurrunt, benigne donans hoc quod concupiscunt lumen . . . aeternum dei qui fugiunt lumen, . . . ipsi sibi causa sunt, ut aeternas inhabitent tenebras, d estituti omnibus bonis' (Ir. IV. 39,4; vgl. IV. 36, 6; II. 34, 3). Für ſeine Entſcheidung gegen das Heil iſt der Menſch verantwortlich; nimmt er es aber an, ſo erſcheint dies rein als Gnadengeſchenk[2].

Der Unterſchied gegenüber Paulus liegt nicht in der Vorſtellung einer vollſtändigen phyſiſch-pneumatiſchen Umſchaffung des Menſchen[3]. Denn dieſe Auffaſſung war auch dem Heidenapoſtel vertraut und iſt aus der antiken Pſychologie zu erklären. Der Unterſchied liegt darin, daß für Paulus Gott ſelbſt dieſe Umſchaffung mit einemmal vollbringt, daß ſie eigentlich nicht phyſiſch naturhaft, ſondern religiös geſchichtlich (Bekehrung) orientiert iſt, wenn auch die Terminologie und Begriffe aus dem pneumatiſchen Gebiete geholt ſind. Daher kennt Paulus auch eigentlich kein Wachſen, keine Entwicklung, keine quantitativen Differenzen.

Für die ſpätere Kirche dagegen wie für die Myſterienreligionen iſt alles dies ſelbſtverſtändlich. Der Menſch erhält von Gott einen Samen, der in ihm wirken wird, ſich entwickeln und in die Unſterblichkeit ausmünden ſoll, wenn der ganze Menſch durchſäuert worden iſt[4]. Dieſe Kraft, dieſe 'Gnade' kann vermehrt werden;

---

[1]) Vgl. Werner, Der Paulinismus des Irenäus, S. 140ff.

[2]) Werner, a. A., S. 208.

[3]) So Werner, a. A., S. 211ff.; S. 217ff. u. a.

[4]) Vgl. Harnack, Lehrbuch, S. 627, Anm. 1: Sonſt erinnert freilich nicht viel an Paulus, weil er ſtatt der religiöſen Kategorien: Sünde und Gnade, die moraliſchen: Wachstum und Erziehung angewendet hat.

und je mehr man davon hat, desto heiliger ist der Mensch, und je heiliger der Mensch ist, desto mehr kann er sich davon erwerben. In solchen Zirkeln gehen bei Irenäus deutlich die Gedanken, und die katholische Kirche ist ihm darin gefolgt.

Was Irenäus nun von den Mystikern seiner Zeit unterscheidet, ist die Kombination des pneumatischen Gedankens mit dem moralistischen. Der jüdische Gerichtsgedanke bleibt doch immer, allem Schein zum Trotz, die seine Religiosität beherrschende Grundstimmung. Was den Menschen für die Gnade bereitet, ist die Sittlichkeit, und was er durch sie erwirbt, ist höhere Sittlichkeit. Bei den Mystikern dagegen erwirbt man 'Gnade' durch 'Übungen', durch Askese, und was man so erhalten hat, befähigt zu pneumatischem Wirken, zur Herrschaft über die Natur usw.

Charakteristisch ist hier auch die enge Verbindung mit der Kirche. Nur in ihr kannst du 'Gnade' erhalten. Sie ist von Gott als Inhaberin aller 'Gnade' eingesetzt worden, und willst du der Unvergänglichkeit teilhaftig werden, so mußt du zu ihr gehen und aus ihren Schätzen schöpfen. Wie man hierfür auch 'Beweise' vorgebracht hat, werden wir unten sehen.

In diesem Abschnitt haben sich wohl die Wurzeln der antiken Gnadengedanken deutlicher denn je greifen lassen. Wir sind im tiefsten Kontakt mit konkreten völkischen Vorstellungen gekommen, und wir haben eine allgemeine, nicht spezifisch religiös gefärbte Verwendung des Wortes feststellen können. Sie war in der allerältesten christlichen Literatur nicht zu belegen, aber das war auch nicht zu erwarten. Denn dort werden alle, auch profane Vorstellungen in die religiöse Sphäre hineingezogen und gewissermaßen umgeprägt. Wenn aber der religiöse Enthusiasmus abgekühlt worden ist, wenn die Religion in die breiteren Schichten dringt, dann steigen alle diese vom Enthusiasmus niedergehaltenen Triebe wieder zur Oberfläche; die Sprache, die mit neuem Inhalt erfüllt worden ist, erstarrt; aber auch die alten Bedeutungen fordern jetzt Raum; und diese beiden fangen jetzt an, aufeinander einzuwirken.

Wir haben im letzten Abschnitt auf diesen 'ursprünglichen' Sinn von Gnade die Aufmerksamkeit gelenkt; Gnade ist ein Begriff,

der in die antike, oder beſſer geſagt, die helleniſtiſche Pſychologie hineingehört. Sie iſt einfach dasſelbe wie δύναμις oder πνεῦμα. Auch dieſe Begriffe bedeuten urſprünglich nicht etwas Religiöſes, obgleich beide, beſonders das letzte, ſchon früh in die Terminologie der helleniſtiſchen (von Oſten her kommenden) Frömmigkeit hineingezogen ſind. Daß χάρις dieſelbe Entwicklung durchgemacht hat, dürfte durch unſre Unterſuchung ziemlich wahrſcheinlich gemacht ſein.

3. 'Gnadengabe'.

Hat es ſich im Vorigen erwieſen, daß die ganze Religion der erſten chriſtlichen Generationen ſich in ſtark konkreten Vorſtellungen bewegt, ſo können wir davon noch weitere deutliche und unverkennbare Äußerungen aufzeigen. Ich meine die ſogenannten charismatiſchen Zeichen des frühchriſtlichen Enthuſiasmus.

Im A. T. und bei Jeſus hören wir von dieſen 'Geiſtesgaben' nichts[1]. Erſt bei Paulus begegnet uns wie das Wort ſo auch die Sache ſelbſt: die enthuſiaſtiſchen Bewegungen, nach Lucas in Act. ſchon bei der älteſten Chriſtengemeinde in Jeruſalem anweſend, beginnen jetzt eine gewiſſe Rolle zu ſpielen. Aber auch bei Paulus erfahren wir nicht viel Genaues hierüber, wenn wir auf ſeine eigene Religion ſehen. Denn auch er ſcheint noch nicht viel Gewicht darauf zu legen. Zwar kommt in Röm. wie in Kor. das Wort χάρισμα nicht ſelten vor, aber keineswegs immer in der ſpezifiſchen Bedeutung von geiſtlicher, übernatürlicher Gabe. Wir können eher den Gegenteil beobachten.

[1]) Das Wort kommt im LXX ℵ J. Syr. 7, 33 (A B doch χάρις) und in Th. Pſ. 30, 22 vor (in einigen Handſchriften auch J. Syr. 38, 30), aber nie haben wir die Bedeutung 'Geiſtesgabe', ſondern immer 'Gnadengeſchenk, Gabe'. Überhaupt iſt die Vorſtellung der offiziellen jüdiſchen Religion fremd. Auch in der griechiſchen Literatur iſt χάρισμα nicht zu finden außer bei Philo, leg. alleg. III. 24 δωρεὰ καὶ εὐεργεσία καὶ χάρισμα θεοῦ. Deißmann hat auch auf B G U 551 (allerdings eine ſpäte Stelle) aufmerkſam gemacht; er vermutet hier eine Bedeutung wie Trinkgeld, 'Bakſchiſch'. Wendland zweifelt unnötig an der vorchriſtlichen Provenienz; Philologus 57 (N. F. 11) S. 278, fügt er hinzu, was auch mir durch die Bedeutung des Wortes im N. T. als ſehr wahrſcheinlich erſcheint (vgl. unten). Auch B G U 1044, 5 (zwar ſpät) iſt χ. verwendet: καὶ οἴδατε τὰ χαρίσματα ὧν ποιηκῶς | ἡμῖν ενος λεγόμενον Φαῆσις (l. ἃ πεποίηκα ὑμᾶς), wo alſo wohl χαρίσματα ſoviel iſt wie χάριτες, δῶρα oder dgl.; an die Übernahme aus chriſtlichem Sprachgebrauch iſt nicht zu denken.

Als Zweck seines Besuchs in Rom gibt der Apostel (Röm. 1, 11) an: ἵνα τι μεταδῶ χάρισμα ὑμῖν πνευματικόν. Anzunehmen, daß Paulus hier an 'Geistesgaben' in spezifischem Sinne denkt[1], verbietet schon m. E. das Attribut πνευματικόν, wie der Zusatz: damit ihr gestärkt werdet. χάρισμα bedeutet hier Gabe, ist also mit χάρις synonym (vgl. denselben Gedanken Eph. 4, 29 und oben S. 121ff.). Daß Paulus an diesen Stellen χάρις oder χάρισμα und nicht δῶρον verwendet, beruht vielleicht auf seiner religiösen Betrachtungsweise. Hätte er nur δῶρον geschrieben, so wäre das Mißverständnis erweckt, daß er ihnen etwas geschenkt hätte; jetzt aber kommt mehr zum Ausdruck, daß er nur das Mittel ist, der wirkliche Geber ist immer Gott. Ich glaube nicht, daß Paulus hier an gewisse höhere Gaben gedacht hat.

Sonst ist χάρισμα im Röm. wie auch 2. Kor. 1, 11[2] ein Ausdruck für ein gnädiges Geschenk Gottes an die Menschen, ein Beweis seiner Huld ihnen gegenüber.

Aber wir haben doch einige Verwendungen des Wortes, wo wir die später zum terminus technicus gewordene Bedeutung finden, und zwar im 1. Kor. In diesem Briefe spricht der Apostel oft von besonderen Gaben, die allen Christen oder wenigstens einzelnen unter ihnen zuteil geworden sind. Die Behandlung dieses Themas ist durch die Lage in Korinth bedingt. Schon 1. Kor. 7, 7 redet Paulus davon, daß jeder sein χάρισμα von Gott her hat, der eine dieses, der andere jenes. Sein χάρισμα ist dem Zusammenhang nach, daß er unverheiratet lebt. Daß Paulus dies als eine spezielle 'Gnadengabe' betrachtet, ist wohl ganz sicher[3].

Aber die Hauptstelle für alle charismatischen Gaben ist das so berühmte zwölfte Kap. des 1. Kor. Paulus beginnt (V. 4) mit

[1]) Sanday and Headlam (Int. Cr. Com.): St. Paul has in his mind the kind of gifts — partly what we should call natural and partly transcending the ordinary workings of nature — described in 1. Kor. 12—14; Röm. 12, 6ff. Vgl. auch dieselbe Arbeit S. 358ff. — Grieve, E. R. E., gibt beide Übersetzungen als möglich an: either generally of advice, instruction, comfort, or specifically of the endowments described in Röm. 12, 6ff. and in 1. Kor. 12—14.

[2]) Vgl. oben S. 27 Anm. 1.

[3]) Robertson and Plummer (Int. Cr. Com.) S. 7 wollen es scheinbar nicht so ansehen; sie setzen diese Stelle unter dem Titel: any special grace or mercy und unterscheiden sie von 'special equipments or miraculous gifts, as that of healing', ein Unterschied, der für Paulus sicher nicht besteht.

einer eigentümlichen Dreiheit: *διαιρέσεις* [1] *χαρισμάτων* [2] *διακονιῶν* [3] *ἐνεργημάτων*. Zunächst scheinen hierfür nur rhetorische Gründe vorzuliegen[1]; schon die griechischen Väter haben die drei Worte nur als verschiedene Namen für dieselbe Sache erklärt[2]. Wir finden auch im Verlauf keine Spur davon, daß die geistigen Fähigkeiten der Christen eine Einteilung erführen.

Aber vielleicht können wir außer dem rhetorischen auch einen sachlichen Grund für diesen Dreiklang finden. Paulus hat zuerst alle die verschiedenen Charismen auf den Geist zurückgeführt, der in ihnen allen derselbe ist[3]. Jetzt fühlt er sich gedrungen, dies genauer auszuführen; er will sagen, daß dieser Geist doch erst durch den Herrn möglich geworden sei, ja alles sei zuletzt auf Gott zurückzuführen, 'der alles in allen wirkt'. So finden wir hier eine Art Steigerung des religiösen Gefühls, die für den Apostel sehr charakteristisch ist. Es ist doch Gott, der letztlich die Ursache aller dieser Erscheinungen ist.

Es liegen nun im 12. Kap. mehrere Aufzählungen dieser 'Gaben' vor (V. 8—10, 28, 29—30; vgl. auch 13, 1ff.); zu vergleichen sind auch Röm. 12, 6—8 und Eph. 4, 11.

1. Kor. 12, 8—10	1. Kor. 12, 28	1. Kor. 12, 29—30
1 *λόγος σοφίας*	1 *ἀποστόλους*	1 *ἀποστόλοι*
3 *λόγος γνώσεως*	2 *προφήτας*	2 *προφῆται*
πίστις	3 *διδασκάλους*	3 *διδάσκαλοι*
5 *χ. ἰαμάτων*	4 *δυνάμεις*	4 *δυνάμεις*
4 *ἐνεργ. δυνάμεων*	5 *χ. ἰαμάτων*	5 *χ. ἰαμάτων*
2 *προφητεία*	6 *ἀντιλήψεις*	
διακρ. πνευμάτων	7 *κυβερνήσεις*	
8 *γένη γλωσσῶν*	8 *γένη γλωσσῶν*	8 *γλώσσαις λαλεῖν*
9 *ἑρμ. γλωσσῶν*		9 *διερμηνεύειν*

[1]) Die Kommentatoren, die selbstverständlich für alles einen Grund finden müssen, haben ihn auch hier gefunden. Heinrici (Meyer) (doch sehr vorsichtig): 'drücken dasselbe mit Rücksicht auf die verschiedenen Beziehungen der übernatürlichen Begabung aus'; vgl. für weitere Distinktionen z. St. Richtig jedoch Lietzmann: Nur rhetorische Bedürfnisse haben die Differenzierung der pneumatischen Erscheinungen hier veranlaßt; so auch Bousset (S. N. T.), Joh. Weiß (Meyer) u. a.

[2]) Heinrici (Meyer) z. St.

[3]) Man beachte, daß Röm. 12, 6 die Einheit *χάρις* genannt wird.

1. Kor. 13, 1ff.	Röm. 12, 6—8.	Eph. 4, 11.
8 γλώσσαι	2 προφητεία	1 ἀπόστολοι
2 προφητεία	διακονία	2 προφῆται
3 γνῶσις	3 διδασκαλία	εὐαγγελισταί
πίστις	παράκλησις	ποιμένες καὶ
Verteilen der Güter	μεταδιδόναι	3 διδάσκαλοι
Brennen des Leibes	προΐστασθαι	[1]
ἀγάπη	ἐλεεῖν	
	ἀγαπᾶν usw.	

Von vornherein ist zu erwarten, daß Röm. und 1. Kor. gewisse Verschiedenheiten aufweisen müssen; in 1. Kor. redet ja der Apostel fast nur von diesen außerordentlichen Gaben und zeigt, wie sie der Liebe unterzuordnen sind. Er sagt seinen Lesern, daß diese Gaben der Erbauung, dem Nächsten dienen müssen, wenn sie Wert erhalten sollen.

Noch größere Beachtung verdient das, was Paulus unter 'Geistesgaben' versteht. Was er zuerst nennt, ist λόγος σοφίας, λόγος γνώσεως und πίστις; die beiden ersten werden verbunden, diese steht allein. Jene bedeuten die Fähigkeit, Worte zu reden voll 'Weisheit' und 'Erkenntnis'; Paulus denkt dabei also an die Fähigkeit einzelner Christen, das auszusprechen, was sie in ihrem Inneren erlebt haben. Daß diese beiden Worte eben das religiöse Geheimnis ausdrücken wollen, habe ich mehrmals bemerkt.

Man mißverstehe mich nicht: Dieses ist die psychologische Erklärung, gegeben vom Standpunkt des Wissenschaftlers. Für Paulus ist es nicht so. Für ihn bedeuten sie nicht erkenntnis-

[1]) Vielleicht folgt Paulus einem schon fertigen Schema, wenn er von (der Einheit des Geistes und den) verschiedenen Gnadengaben redet, wie auch wohl einige von diesen ihm festgestanden haben; dafür spricht wenigstens die auffallend ähnliche Ausführung bei Philo, de Sampsone 562: Dicat enim haud inaniter Spiritus accusatus, quod diversae sumus gratiae sub potestate optimi maximi, et divisa est omnis doni natura, atque mensurata omnis gratia beneficia. Quoniam cuidam spiritus sapientiae et cuidam scientiae et intelligentiae,, alicui fortitudinis ac virtutis, et alicui timere Deum committitur. Das läßt uns ahnen, daß Paulus hier teilweise Wege wandelt, die schon vor ihm betreten worden sind. Es ist zu beachten, wie hier gratia und spiritus wechseln; auch die hellenistischen fortitudo und virtus!

theoretiſche Termini, ſie ſind ihm vielmehr Ausdrücke einer wirklichen Ausſtattung, einer wirklichen 'Gnade', die der Chriſt empfangen hat[1].

Eben dieſer pſychologiſche Geſichtspunkt läßt das Auftreten des Wortes *πίστις* in dieſem Zuſammenhang verſtehen. Die Exegeten haben es immer auffällig gefunden[2] und wiſſen es nur überall anders als ſonſt zu erklären. Es müſſe hier, ſagt man, den 'zum Wunder nötigen Glauben'[3] oder eine 'wunderwirkende Zuverſicht'[4] bezeichnen. Das iſt doch wohl nicht richtig. Denn Paulus redet hier zuerſt von den tiefſten und am meiſten religiöſen 'Gaben' in der Gemeinde, nämlich von den Gaben, die 'Religion' in einer den Menſchen verſtändlichen Sprache zu formulieren[5]. *σοφία, γνῶσις* und *πίστις* ſind Parallele (vielleicht iſt *πίστις* = *λόγος πίστεως*). Dafür ſpricht auch die 12, 28 und 12, 29f. ſtattfindende

---

[1]) Es iſt das Verdienſt von Reitzenſtein, dies gezeigt zu haben (vgl. Myſterienreligionen); Joh. Weiß (Meyer) iſt (S. 300) jetzt von der Richtigkeit dieſer Deutung überzeugt. Wenn er aber ſagt, es ſei ſicher, daß Paulus hier ſcharf unterſcheiden will, und daß die Gemeinde dieſen Unterſchied verſtehen müſſe, ſo kann ich ihm nicht folgen; denn m. E. iſt der ganze Abſchnitt unverſtändlich, wenn man eine ſyſtematiſche Ausführung in ihm ſehen will. Paulus redet hier gar nicht von allen ihm bekannten Gnadengaben, noch weniger klaſſifiziert er ſie, und der Unterſchied zwiſchen den drei Ausführungen in demſelben Kapitel zeigt uns, daß Paulus hier nur einige Beiſpiele nennt; Gewicht legt er allein auf den Satz, daß alle Gaben um des Ganzen willen notwendig ſind, und auf den richtigen Maßſtab, ſie zu meſſen.

Joh. Weiß erkennt ſelbſt an, daß die pauliniſche Sprache zwiſchen 'Weisheit' und 'Erkenntnis' keineswegs genau unterſcheidet (vgl. Kol. 2, 3; 1. Kor. 2, 6—16, u. a.); *λόγος γνώσεως* ſoll eine Betätigung des 'Propheten' ſein, der alle Wirkungskraft und Samen ſchaut, *λόγος σοφίας* dagegen eher dem Bereich der *διδαχή* angehören. Daß eine kleine Differenzierung wohl vorliegt, verneine ich nicht, und ſie iſt wohl in der von Weiß gegebenen Richtung zu finden.

[2]) Siehe Lietzmann (Lietzmann), Bouſſet (S. N. T.) u. a.

[3]) So Lietzmann, z. St.

[4]) So Bouſſet, z. St., Joh. Weiß (Meyer).

[5]) Für *λόγος* als facultas docendi vgl. Joh. Weiß (Meyer). Teilweiſe hat M. Riory, La notion du Charisme, Diss. Montauban 1888, dieſe von mir vertretene Auffaſſung von *πίστις* mit der herkömmlichen zu vereinen verſucht; c'est la foi qui sauve développé par l'action de l'Esprit. Et c'est un développement normal, qui devrait se retrouver chez tous les chrétiens. C'est une conséquence naturelle de la foi.

Zusammenstellung von den lehrenden Tätigkeiten in der Gemeinde ganz am Anfang dieser Ausführungen [1], [2].

Nun erst werden die spezifisch-pneumatischen Fähigkeiten behandelt. Zuerst nennt Paulus die *χαρίσματα ἰαμάτων*. Hier bedeutet χ. naturgemäß ganz allgemein 'Gnadengabe', durch den Gen. näher bestimmt. Es folgen die 'Kraftwirkungen'. Dann nennt Paulus zwei andere rein pneumatische Gaben, 'die Prophetie und die Glossolalie'; mit beiden vereinigt er die sie prüfende oder deutende Fähigkeit: die 'Unterscheidung der Geister'[3] und die 'Deutung der Zungen'. Dies führt zum Schluß: Alles das wirkt ein und derselbe Geist, der ganz nach seinem Willen jedem Einzelnen seine Gabe zuerteilt.

Es ist bezeichnend, wie Paulus überall an diesen Stellen, wo er ja eigentlich nur von den außerordentlichen Gaben zu reden hat, doch überall auf diese 'Gemeinde'-Gaben zurückkommt, oder auf die einfachen Pflichten der Barmherzigkeit und Liebe; und den pneumatischen Gaben fügt Paulus die richtende, die unterscheidende Fähigkeit hinzu! Die Hoheit der Gaben sei nach ihrem erbaulichen Charakter für die Gemeindeglieder zu beurteilen! Das ist für die Korinther etwas ganz Neues. Sein Ende findet das Kapitel über die Gnadengaben in dem Hohenlied der Liebe! (Vgl. Röm. 12, 6—8 und oben S. 97ff.).

Diese paulinische Auffassung von *χάρισμα* ist auch in 1. Clem.

---

[1]) Ich möchte also in diesen Stellen *προφῆται* nicht in religionsgeschichtlich-technischem Sinne als 'Propheten' erklären, sondern nach 14, 3; 24; 32 auf eine erbauende und ermahnende Tätigkeit in der Gemeinde deuten. Dagegen trifft wohl für die *προφητεία* (V. 10) die erste Erklärung zu.

[2]) Diese Klassifizierung der *χαρίσματα* finde ich nachträglich dadurch unterstützt, daß sie in beinahe derselben Form bei Tertullian (adv. Marc. V. 8) steht. Er unterscheidet:

1. *λόγος σοφίας* und *λόγος γνώσεως* — sermo intelligentiae et consilii.
2. *πίστις* — 'spiritus religionis et timoris Dei'.
3. *ἰάματα* und *δυνάμεις* — 'valentiae spiritus'.
4. Die vier übrigen, und zwar paarweise.

Zu beachten ist besonders seine Auslegung von *πίστις*; daß er dagegen *σοφία* und *γνῶσις* stark intellektualistisch faßt, liegt wohl in der ganzen Entwicklung der Kirche.

[3]) Vgl. 1. Kor. 14, 32; 12, 1ff. u. a.

zu finden (38, 1): Jeder gehorche ſeinem Nächſten, *καθὼς ἐτέθη ἐν τῷ χαρίσματι αὐτοῦ*. Der Starke helfe dem Schwachen, der Schwache ehre den Starken; der Reiche gebe dem Armen uſw. Die 'Gnadengaben' der Chriſten ſind ihre Liebeswerke, ihr gegenſeitiges Dienen und Helfen (vgl. auch 1. Pt. 3, 10ff.).

Dasſelbe iſt wohl auch Ign. Smyrn. int. zu finden. Wenn hier von der Gemeinde geſagt wird: *ἠλεημένῃ ἐν παντὶ χαρίσματι* und *ἀνυστερήτῳ οὔσῃ παντὸς χαρίσματος*, ſo iſt das dem Zuſammenhang nach wohl als parallel zu *πεπληρωμένῃ ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ* und *θεοπρεπεστάτῃ καὶ ἁγιοφόρῳ* zu nehmen. Auch hier wäre alſo die alte pauliniſche Betrachtung enthalten (vgl. auch Ign. Pol. 2, 2); nicht ſo ſehr in den mehr ungewöhnlichen 'Wundern' iſt 'die Gnade' zu ſchauen, als vielmehr im täglichen Leben, im Glauben und in der Liebe der Frommen.

Wie *χάρισμα* auf das Gebiet von *χάρις* übergreift, ſo auch *χάρις* auf das von *χάρισμα*. Daß die beiden Wörter zuſammengehören, zeigt ſchon der erſte Blick, und der Unterſchied iſt wohl gering. So haben wir *χάρις* deutlich verwendet Röm. 15, 15. 'Ich habe aber', ſchreibt Paulus an die römiſchen Chriſten, 'in meinem Briefe hier und da etwas kräftig geſprochen, bloß um eure Erinnerung aufzufriſchen vermöge der mir von Gott verliehenen Gnade, ein Prieſter Jeſu Chriſti für die Heiden zu ſein'. *εἰς τό* c. inf. iſt eine für Paulus charakteriſtiſche Konſtruktion und hat bei ihm wechſelnde Bedeutung; hier ſteht es für einen inf. epexegeticus (wie 1. Th. 4, 9). Daß Paulus die 'Gnade' des Heidenapoſtolats meint, iſt unbeſtritten, und ſo haben wir denn *χάρις* = *χάρισμα*[1]. Paulus fühlt ſich ſchuldig, für ſeinen oftmals ſchroffen Ton Rechenſchaft abzulegen, und zwar weil auch die Leſer von aller *γνῶσις* erfüllt ſind; er aber hat, was ſie nicht haben, eine ihm ſpeziell gegebene *χάρις*, der Diener Jeſu Chriſti unter den Heiden zu ſein. Bald jedoch kommt er, wie immer, wenn er von einer ihm eigenen Autorität redet, darauf zurück, daß Chriſtus ſelber es iſt, der durch ihn wirkt (V. 18ff.).

Auf eben dieſe Gnade, die er als ihm eigentümlich betrachtet, hat Paulus ſchon 1. Kor. 3, 10 hingewieſen; er nennt es hier die

[1]) Sachlich vgl. Corp. Herm. I, 32.

Gnade, Grund zu legen[1]. Hier sehen wir noch einmal die tief-religiöse Betrachtungsweise des Apostels; zwar wird das Hauptgewicht nicht darauf gelegt, daß Gott es ist, der durch ihn wirkt, sondern darauf, daß ein jeder seine 'Gnade' gewissenhaft ausnutze, sie als ein ihm verliehenes Pfund gebrauche. Vielleicht ist auch χάρις Röm. 1, 5 so zu deuten, wenn wir das χάριν καὶ ἀποστολήν als ein ἓν διὰ δυοῖν zu nehmen haben (vgl. Corp. Herm. XVIII. 6 τῆς εὐδοκιμήσεως παρέσχε τὴν χάριν).

Genau dieselbe Auffassung schimmert in der Darstellung, die Paulus von den Verhandlungen bei dem sogenannten Apostelkonzil in Gal. gibt, deutlich durch. 'Erst als die 'Stützen' 'sahen' (ἰδόντες), daß mir das Evangelium der Vorhaut anvertraut war, wie dem Petrus das der Beschneidung, — denn der mit Petrus wirkte, für den Apostolat der Beschneidung, hat auch mit mir gewirkt, für die Heiden, — und daraus erfahren hatten die Gnade, die mir gegeben war ....' Es war ihnen nicht möglich, gegen Gott selbst zu streiten, er hat durch den Erfolg sehr deutlich sein Wort gesprochen, und danach haben wir nur dies ohne weiteres anzuerkennen: wir für die Heiden, sie für die Beschneidung.

Die Säulen in Jerusalem konnten, meinte Paulus, deutlich sehen, wie Gott ihm das Evangelisieren unter den Heiden verliehen hatte und zwar dadurch, daß er mit ihm ganz wie mit Petrus 'gewirkt' hatte. Paulus verwendet hier das Wort ἐνεργεῖν[2]. Wenn Zahn aus dem Worte das Wirken von Zeichen und Wundern herausliest[3], ist dies sachlich richtig, begrenzt die Bedeutung aber zu sehr: als 'Zeichen' faßt Paulus nicht nur Wunder im gewöhnlichen Sinne, nicht nur mehr oder wenige außerordentliche Ereignisse, sondern überhaupt den ganzen großartigen Erfolg seiner Wirksamkeit; Πέτρῳ ist daher (wie Zahn) ein dat. commodi. Daß Zahn χάρις mit Erfolg übersetzt, könnte sachlich richtig sein, es hat aber die Nebenbedeutung der durch den Erfolg sich offenbaren-

[1]) Joh. Weiß (Meyer): Fähigkeit: dies ist das eigentlich apostolische χάρισμα.

[2]) Das Wort ist typisch eben für das Wirken einer Kraft, und kommt so sehr oft z. B. in den Zauberpapyri vor.

[3]) So in seinem Komm. zum Gal.; in seinem Komm. zum Röm. (später 1910) setzt er χάρις Gal. 2, 8 unter dem Titel: Beruf (siehe zu Röm. 12, 3).

den 'Gnade', der göttlichen Kraft, die dem Apoſtel gegeben worden iſt [1].

In dieſer Bedeutung von *χάρις* zeigt ſich der Apoſtel von der religiöſen Terminologie ſeiner Umgebung abhängig. So z. B. im P. Par. Z. 1650 *δὸς δόξαν καὶ χάριν τῷ φυλακτηρίῳ τούτῳ*; ſowohl *δόξα* als *χάρις* bedeuten hier Zauberkraft oder χ. vielleicht Glück, Erfolg. Auch Z. 2437 hat dieſe Zuſammenſtellung *δός μοι οὖν χάριν ἐργασίαν εἰς ταύτην μου τὴν πράξιν· φέρε μοι ἀργύρια, χρυσὸν, ἱματισμὸν, πλούτον, πολύολβον ἐπ' ἀγαθῷ.*

Wie Paulus für ſich ſelber dieſe äußeren Ereigniſſe bei der von ihm betriebenen Heidenmiſſion als Beweiſe für eine ihm ſpeziell verliehene 'Gnade' betrachtet (vgl. oben; auch das eben angeführte Röm. 15, 18ff.), ſo auch bei den Chriſten. In 2. Kor. erzählt er ſeinen Leſern von dem großen, kräftigen Enthuſiasmus des religiöſen Lebens in den mazedoniſchen Gemeinden. Er erzählt von einer Opferwilligkeit, die vielleicht die Schranken des rechten Maßes überſchritten hat. Aber wenn er den Korinthern dies mahnende Beiſpiel erzählt, ſo zeigt ſich dabei von neuem ſeine religiöſe Denkweiſe.

'Ich gebe euch kund', ſagt er, 'von der 'Gnade' Gottes, die den Gemeinden Mazedoniens gegeben iſt, wie hier ... die Fülle ihrer Freude und ihre abgrundtiefe Armut eine reichlich gebende Güte gewirkt hat'. Er erzählt weiter, wie ſie ſogar über ihr Vermögen ſich ſelber ausgegeben haben, um die ihnen verliehene Gnade, die Teilnahme am Dienſt für die Heiligen zu erfüllen. Lietzmann will hier *δεόμενοι* mit dem Acc. konſtruieren[2], was zwar ſonſt nie vorkommt, aber in der Tat am beſten paßt. Heinrici[3] meint, daß die vorbereitenden Beſtimmungen mit *ἡμῶν* aufhören, und daß hier der Acc.-Obj. des Hauptſatzes kommt, und will daher das Verbum *ἔδωκαν* aus dem Folgenden rekonſtruieren. Einfacher ſcheint es mir, das Verbum aus dem Hauptgedanken des Vorhergehenden zu nehmen; ſo wird auch verſtändlich, warum das Verbum weggefallen iſt. *χάρις* würde dann

[1]) Vgl. *χάρις* in dieſem Zuſammenhang Euſ. h. e. V. 21, 1.

[2]) So auch Rendall (Ex. Gr. T.): begging us the favour, sc. of giving, and the participation etc.

[3]) Heinrici (Meyer) z. St.

sachlich die Bedeutung von Gnade in dem Sinne von Opferwilligkeit haben, wie V. 6 und 7 synonym mit κοιν. τ. διακονίας[1]. Zu dem Wegfallen des Verbums hätte vielleicht der Umstand beigetragen, daß es nicht leicht war, ein Verbum zu finden, das zu den beiden Acc.-Obj. paßte; überhaupt ist χάρις als Obj. für menschliche Tätigkeit, das es hier durch die Umstellung wird, gerade für Paulus nicht ganz richtig; man möchte ἐπιτελεῖν V. 6 erwarten. Dieselbe Schwierigkeit kommt aber auch V. 6 vor, wo wir wohl am besten übersetzen: 'auch dieser 'Gnade' zur Fülle zu verhelfen'.

Daß χάρις doch immerfort die Bedeutung von 'Gnadengabe' in der oben angegebenen Bemerkung behält, zeigt sich deutlich V. 7. 'Wie ihr in allem reich seid' — nun folgt eine Reihe typischer charismata: πίστις, λόγος, γνῶσις, Eifer, Liebe — so mögt ihr auch in dieser 'Gnade' reich sein. Hier wird also diese 'Gnade' mit den für Paulus typischen pneumatischen Geistesgaben in eine Reihe gestellt, also in sie eingerechnet.

Auch 2. Kor. 9, 8 kommt diese Bedeutung noch einmal zutage. Daß Paulus hier mit χάρις wirklich χαρίσματα meint, geht schon aus dem πᾶσαν als wahrscheinlich hervor, wird aber durch den folgenden ἵνα-Satz noch sicherer. Denn für Paulus ist es ganz natürlich, daß, wenn Gott die 'Gnade' überfließend macht, auch 'die guten Werke' des Christen überfließend werden; beide sind ihm untrennbar verbunden. Die eingeschobene Partizipialkonstruktion sagt nur, daß die äußeren Mittel und Möglichkeiten dazu nie fehlen werden[2]. Aber was ist hier πᾶν ἔργον ἀγαθόν? Man hat es oft als 'Almosen' erklärt (Lietzmann und wohl auch Bousset[3], das ist aber m. E. allzu eng. ἔργον bedeutet in der

[1]) Lietzmann (z. St.) sieht hier wohl richtig ein Hendiadyoin und versteht (nach seiner Konstruktion mit δεόμενοι) unter Gnade daher: die Gnade, teilnehmen zu dürfen, was auch möglich wäre; doch ist m. E. vorzuziehen, in diesen nahe beieinander stehenden Sätzen χάρις überall in ähnlichem Sinne zu deuten.

[2]) Gewöhnlich hat man dies so aufgefaßt, daß Paulus hier mit χάρις Glück, äußere Reichtümer meine, was mir doch sehr unwahrscheinlich erscheint. Paulus verwendet χάρις sonst nie in diesem Sinne. Daß das Wort aber im profanen Griechisch so vorkommt — und diese Bedeutung also möglich ist — gebe ich gern zu.

[3]) Lietzmann und S. N. T.; das hängt aber ganz mit der Deutung von χάρις zusammen.

Regel für Paulus nicht die einzelne Tat, ſondern Tätigkeit[1], und 'gute Tätigkeit' wird ja hier als aus *χάρις* hervorgehend dargeſtellt. Das Schriftzitat will nur einſchärfen, daß Gott es iſt, der den Chriſten die geiſtigen Gaben geſchenkt hat, daß alſo er es iſt, der geſät, der den Armen geſpendet hat; ſeine Gerechtigkeit bleibt in Ewigkeit. Daß wir in *δικαιοσύνη* die Bedeutung von Almoſen zu finden hätten, kann mir nicht einleuchten; viel beſſer ſcheint mir in den Zuſammenhang die Paulus eigentümliche Bedeutung von *δικαιοσύνη θεοῦ* zu paſſen, wenn man daran denkt, daß Gott die Menſchen bei der Rechtfertigung mit poſitiven chriſtlichen 'Gaben' ausrüſtet[2]. Dafür ſpricht auch die wahrſcheinlichſte Deutung von V. 10b; denn die *γενήματα τῆς δικαιοσύνης ὑμῶν* ſind nicht die Früchte, die die Korinther von ihren Almoſen ernten werden, was den Fortſchritt des Gedanken ganz unterbräche, ſondern ſind mit *σπόρον* parallel. *δικαιοσύνη* bedeutet hier den Zuſtand des Chriſten, wenn er *πᾶσαν χάριν* (V. 8) bekommen hat, und mit 'den Früchten' meint Paulus daher dasſelbe, was er V. 8 *πᾶν ἔργον ἀγαθόν* nennt. Eine Vergeltungsvorſtellung darf alſo aus dieſer Stelle nicht herausgeleſen werden.

Wahrſcheinlich iſt mir eine ähnliche Bedeutung von *χάρις* auch für Eph. 4, 7. Ganz wie Röm. 12 befinden wir uns am Anfang einer ethiſchen Auseinanderſetzung; noch einmal begegnet uns da (die) 'Gnade'. Der Verfaſſer betont zuerſt die Einheit; die Einheit aber ſchließt nicht die Verſchiedenheit aus, gerade im Gegenteil. Und das liegt daran, daß 'einem jeden von uns die Gnade verliehen ward, nach dem Maße der Gabe Chriſti'. Es handelt ſich hier wahrſcheinlich um quantitative Verſchiedenheit[3]; dafür ſpricht auch das Schriftzitat, das Paulus beibringt: *ἔδωκεν δόματα τοῖς ἀνθρώποις*. Mit echt rabbiniſcher Methode zeigt er zuerſt, daß das Zitat eben von Chriſtus handelt.

Aber dann führt er die verſchiedenen Gaben an. Jedem von uns iſt, ſagt V. 7, '(die) Gnade' gegeben. Es ſcheint alſo etwas

[1]) Vgl. Wetter, a. a. O., S. 112—122.

[2]) Vgl. oben S. 96ff.

[3]) Vgl. Dibelius (Lietzmann), Lueken (S. N. T.), Abbot (Int. Cr. Com.) u. a.

Selbstverständliches zu sein, daß der Christ '(die) Gnade' besitzt[1], und zwar ganz in dem Maße, wie Christus sie verteilt hat. Der Verfasser hat eben von der Einheit der Christen geredet, und wie Gott es ist, der in ihnen allen wirkt. Nun wird er, das erwarten wir nach V. 7ff., dies an den verschiedenen Gnadengaben des Christen zeigen. Aber statt dessen hören wir nur davon, daß Gott den Gemeinden die Ämter gegeben hat: Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer, (wie sie hier aufgezählt werden), und wie alle diese verschiedenen Ämter der Einheit des Leibes, dem Wohl der Gemeinde dienen, wie sie ihren sämtlichen Gliedern zur christlichen Vollkommenheit verhelfen werden usw. Hier denkt der Verfasser an die Amtsgnade, an 'Gnade' in technischem Sinne als χάρισμα. Hat er anfangs davon geredet, daß die verschiedenen Ämter einem verschiedenen Maß von Gnade entsprechen (vgl. V. 7), scheint er jetzt diese quantitative Betrachtungsweise mit einer qualitativen vertauscht zu haben: jedes Amt setzt seine besondere 'Gnade' voraus. Auch hier kann also eine Vermischung zwei inkongruenter Gedanken beachtet werden.

Und doch, der Verfasser fühlt, daß diese Verschiedenheiten der Ämter nichts mit dem eigentlichen Christentum zu tun haben, daß sie sozusagen provisorischen Charakters sind. Sie sollen nur sein, 'bis daß wir alle gelangen zur Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Gottessohns (und) zu einem 'Vollkommenen'

---

[1]) Zwar haben unter den Handschriften B D *F G L keinen Artikel, was vielleicht das ursprüngliche ist (Art. u. a. ℵ A C D 'E); auch die Lesart ἡ χάρις αὕτη, die den glattesten Sinn gibt, ist vertreten, und zeigt, daß die Schwierigkeiten bei unserer Stelle schon früh empfunden worden sind. Schon rein äußerlich ist die Schwankung durch das Zusammentreffen des Artikels ἡ mit dem Schluß-η in ἐδόθη erklärlich; die Lesart mit dem Artikel ist unbedingt die schwierigere und vielleicht daher vorzuziehen. —

Ewald (Zahn): Unter der χάρις ist natürlich die Gesamtbegnadung zu verstehen, die über die Christenheit ausgegossen ist, im einzelnen jedoch nach der verschiedenen Betrauung mit mancherlei Gaben und Aufgaben verschieden bemessen erscheint. — Diese Erklärung scheint auf den ersten Blick die natürliche. Zu beachten ist aber, daß hier ein ἡμεῖς (statt des früheren 2. Pers. Plur.) hineinkommt; wäre es vielleicht möglich, daß der Verf. von einer höheren, nicht jedem Christen zukommenden Gnade redet, von der Amtsgnade der Lehrer usw. (vgl. den Ausdruck: er hat die Gabe)? so denkt z. B. Grieve (E. R. E.); vgl. auch Weinel, Geister usw., S. 36 und Anm.

(werden), ...' Die Ämter sind pädagogisch und sie (aber nur sie?) sind mit einer 'Gnade' verbunden, und zwar einer höheren für die höheren Ämter. Nicht als die alltäglich im Leben der Christen und in den Aufgaben der Gemeindeglieder sich offenbarende 'Gnade' erscheint hier die χάρις, und nicht das Handelnlassen Gottes mit dem Menschen ist daher mehr das Ideal des Christen, sondern die Gnade ist eine außerordentliche Gabe, die Einzelnen zuteil geworden ist, um die Gemeinde zur 'Vollkommenheit' zu führen, — und die damit ihre Aufgabe erfüllt hat. Je mehr sie davon haben, desto höher ist demgemäß ihre Stellung in der Gemeinde. Die religiöse Begründung, die praktische Abzweckung, die Verbindung mit dem religiösen Grund wird doch aufrecht gehalten. —

1. Tim. 4, 14 heißt es: 'Vernachlässige nicht die Gnadengabe in dir, die dir durch prophetisches Zeugnis unter Handauflegung der Ältesten verliehen ist'. Während bei Paulus das Wort ein plötzliches, gewitterhaftes Überwältigt- und Ergriffenwerden mit ekstatischer Wirkung bezeichnet, wird an unserer Stelle vielmehr an eine dauernde, dem Träger äußerlich übertragene Amtsbegabung gedacht... Der Besitzer dieser Amtsbegabung soll nun — das ist für die Epigonenzeit bezeichnend — nicht erst warten, bis ihn einmal der Geist ergreift; sondern er soll selbst tun, was in seinen Kräften steht, um durch Übung diese Gabe anzufachen (2. Tim. 1, 6) und zu stärken'. — Mit diesen Worten sucht Hollmann[1] den Unterschied zwischen Paulus und der Verfasser dieses Briefes zu charakterisieren.

In mancher Hinsicht können wir dem zustimmen. Aber wir haben oben gesehen, daß dieses gewitterhafte, plötzliche Ergriffenwerden nicht notwendig, ja überhaupt nur in 1. Kor. 12 (also nur wenn er mit zeitgenössischen Auffassungen sich beschäftigt) zu der Vorstellung des Apostels von χάρισμα paßt. Hierin liegt also nicht der Unterschied.

Zunächst einmal ist der Unterschied der, daß wir bei Paulus nie davon hören oder hören dürfen, wie der Mensch ein χάρισμα empfangen hat. Selbstverständlich ist es eine Gabe Gottes. Hier

[1] S. N. T. z. St.

dagegen ist es ganz anders. Wir hören davon, daß Timotheus sein χάρισμα — das wohl in ἀνάγνωσις, παράκλησις und διδασκαλία (V. 13) besteht[1] — durch Prophetenstimmen[2] und mit der Handauflegung durch das Presbyterium bekommen hat. Ich will auf die verschiedenen Methoden kein Gewicht legen — davon später einige Worte — aber der Unterschied der Betrachtungsweisen liegt doch auf der Hand.

Auch die Ermahnung, diese Gnadengabe nicht zu vernachlässigen (vgl. auch V. 15), ist nicht paulinisch[3]. Auch hören wir nichts davon, daß die 'Gabe' durch den Glauben oder den Geist vermittelt ist. Vielmehr ist es hier einfach die Amtsgnade. Auch Paulus redet zwar von einer Amtsgnade, aber das ist etwas ganz anderes. Sie ist ihm nur der selbstverständliche Ausfluß seines Christseins, keine 'besondere' Gabe oder Ausstattung. Statt seiner religiösen Weltanschauung ist hier die hellenistische, wo 'Kräfte' und 'Energien' ihre große Rolle spielen[4], zu finden. Der 'character indelebelis' der katholischen Kirche kündigt sich deutlich an, auch der Synergismus. Ein religiöser Klang ist doch — wohl als paulinisches Erbstück — in dem Worte geblieben.

Wir haben schon oben gesehen, daß χάρις in ihrer Bedeutung von 'Gnade' stark verblaßt und verallgemeinert worden ist. Ebenso ist es auch mit der Bedeutung Gnadengabe. Der Gebrauch von χάρις als Bezeichnung für eine spezielle Gabe der Christen (ein

[1]) So Grieve (E.R.E.): all the qualifications which an official in Timothy's position should possess, and especially to a qualification for the task of teaching; so auch White (Ex. Gr. T.). — Ramsay (Exp. IX, 1910, S. 322): the gift of inspiration and prophecy. Er bestreitet dagegen, daß dies allein eine Qualifikation zum Lehramt umfaßt, wie es nach dem Zusammenhang erscheinen könnte.

[2]) Was damit gemeint sei, zeigt Act. 13, 2—4, 1. Tim. 1, 18.

[3]) Ramsay, Exp. 1910, S. 323f. sagt dagegen: there is no reason to think that the writer of the Pastoral Epistles differed a whit in regard to ... prophecy ... from the views stated in the earlier letters of Paul. Er muß daher hier ganz anders erklären: here he refers to the fault of allowing the gift to grow weak in oneself by want of attention to it. It is a power which is strengthened by cultivation and practice and is lost if not used — Worte, die sich m. E. von der Meinung des Apostels weit entfernen. (Trotz der Parallele 1. Thess. 5, 19.)

[4]) Vgl. Ramsay's Erklärung (beachte bes. 'power')!

χάρισμα) wird auch in der älteren chriſtlichen Literatur fortgeſetzt, aber mit charakteriſtiſcher Differenz. Von den Propheten des A. T. heißt es Barn. 5, 6, daß ſie von ihm (Chriſtus) die Gnade (τὴν χάριν) hatten und von ihm prophezeiten. Auch Juſtin ſpricht davon, Dial. 58, 1 γραφὰς ὑμῖν ἀνιστορεῖν μέλλω, οὐ κατασκευὴν λόγων ἐν μόνῃ τέχνῃ ἐπιδείκνυσθαι σπεύδων· οὐδὲ γὰρ δύναμις ἐμοὶ τοιαύτη τίς ἐστιν, ἀλλὰ χάρις παρὰ θεοῦ μόνη, εἰς τὸ συνιέναι τὰς γραφὰς αὐτοῦ ἐδόθη μοι, ἧς χάριτος καὶ πάντας κοινωνοὺς... παρακαλῶ γίνεσθαι (vgl. Dial. 119, 1 χάριν τοῦ νοῆσαι ἐν ταῖς γραφαῖς ταῦτα; und 30, 1).

Aber die Gnade wird jetzt mehr und mehr von dem gewöhnlichen Heilsſtand der Chriſten gelöſt und als eine außerordentliche Ausſtattung angeſehen. Der Ton iſt ein anderer. Wir ſind von der erſten religiöſen Begründung aller chriſtlichen Gaben zu der Ausrüſtung mit Kräften und dgl. gekommen; dieſe hängen nicht mehr mit der religiöſen Grundſtimmung des Menſchen zuſammen, ſie ſind dem Menſchen ganz äußerlich angehängt. Wir haben wieder die Linie paſſiert, die wir oben als für die katholiſche Kirche charakteriſtiſch dargetan haben.

Bei Juſtinus und Irenäus können wir noch von χαρίσματα in der Kirche hören. Juſtin ſpricht Dial. 88, 1 davon, daß unter den Chriſten ſowohl Männer wie Weiber ſich finden, die χαρίσματα ἀπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ haben, und Dial. 39, 2 erzählt er, im Anſchluß an Paulus, wie diejenigen, die den Weg der Verirrung verlaſſen λαμβάνουσι δόματα ἕκαστος ὡς ἄξιοί εἰσι, φωτιζόμενοι ... ὁ μὲν γὰρ λαμβάνει συνέσεως πνεῦμα, ὁ δὲ βουλῆς, ὁ δὲ ἰσχύος, ὁ δὲ ἰάσεως, ὁ δὲ προγνώσεως (wohl die neue 'Prophetie'), ὁ δὲ διδασκαλίας, ὁ δὲ φόβου θεοῦ (vgl. S. 171). Juſtin iſt alſo mit typiſch pneumatiſchen Gaben ſehr zurückhaltend, dagegen hält er noch die alte urchriſtliche Auffaſſung aufrecht, daß auch die Gottesfurcht, die für ihn auch das moraliſche Leben umfaßt, eine 'Gnade' Gottes ſei. Und dieſe 'Gaben' zeigen nun, wie die Chriſten der wahren Religion teilhaftig ſind. Aber zugleich zeugt die Voranſtellung der Bekehrung davon, daß doch dieſe 'Gaben' loſe an die Chriſten anhängen.

Bei Irenäus iſt die Sprache ſchon nicht mehr ſo zurückhaltend.

Es ist zu beachten, daß er als Apologet zu Werke geht. Er will zeigen, daß das Christentum die wahre Religion ist, daher viele Mirakel aufzuweisen hat; was aber die Ketzer, und zwar besonders ihr Urtypus, Simon der Magier, getan haben, ist nur 'Magie' und 'Betrug'. *διὸ καὶ ἐν τῷ ἐκείνου ὀνόματι οἱ ἀληθῶς αὐτοῦ μαθηταί, παρ' αὐτοῦ λαβόντες τὴν χάριν, ἐπιτελοῦσιν ἐπ' εὐεργεσίᾳ τῇ τῶν λοιπῶν ἀνθρώπων, καθὼς εἷς ἕκαστος αὐτῶν τὴν δωρεὰν εἴληφε παρ' αὐτοῦ*: einige haben wirklich und wahrhaftig Dämonen ausgetrieben, so daß die von ihnen Besessenen zum Glauben gekommen und, von ihren bösen Geistern frei, in der Kirche sind. Andere haben Vorherwissen kommender Dinge, und Gesichte und prophetisches Reden. Andere legen den Kranken die Hand auf, und sie erheben sich gesund. Ja auch Tote sind auferweckt worden und sind bei uns mehrere Jahre geblieben. Und was mehr! *οὐκ ἔστιν ἀριθμὸν εἰπεῖν τῶν χαρισμάτων, ὧν κατὰ παντὸς τοῦ κόσμου ἡ ἐκκλησία παρὰ θεοῦ λαβοῦσα* 'in Jesu Christi Namen, der da gekreuzigt wurde unter Pontius Pilatus, und die sie jeden Tag ausübt zum Wohle der Heiden' (II. 32, 4).

So sind denn die *χαρίσματα* für Irenäus ein Beweis der göttlichen Macht der Kirche[1], die sie zum Nutzen der Menschen ausübt, so daß sie die Göttlichkeit des Christentums, der einzigen wahren Religion, erkennen können. Der Vater et visiones propheticas et divisiones charismatum et ministeria sua et Patris glorificationem consequenter et composite ostenderit humano generi apto tempore ad utilitatem ... Verbum dispensator paternae gratiae factus est ad utilitatem hominum ... hominibus quidem ostendens Deum ... (IV, 20, 6; 7), oder V, 6, 1 *καθὼς καὶ πολλῶν ἀκούομεν ἀδελφῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, προφητικὰ χαρίσματα ἐχόντων, καὶ παντοδαπαῖς λαλούντων διὰ τοῦ πνεύματος γλώσσαις, καὶ τὰ κρύφια τῶν ἀνθρώπων εἰς φανερὸν ἀγόντων ἐπὶ τῷ συμφέροντι, καὶ τὰ μυστήρια τοῦ θεοῦ ἐκδιηγουμένων*, quos et spirituales apostolus vocat wird hier charakteristischerweise hinzugefügt.

Justin und Irenäus sind wohl die letzten Zeugen einer prophetischen Gnadengabe in der Kirche. Auch hier aber ist eine Um-

[1]) Wie natürlich eine solche 'Beweisführung' dem antiken Menschen vorkommen mußte, vgl. Gardner, a. A., S. 170ff.

wandlung zu beachten. Die Prophetie bei Paulus iſt zwar ſchon eine inſpirierte Rede, aber mit erbaulichem Charakter[1]; hier dagegen wird immer mehr auf das Mirakelartige, auf den vorherſagenden Sinn der Prophetie Gewicht gelegt (vgl. z. B. Juſtin Apol. I. 30 u. 52). Damit hängt auch zuſammen, daß die Prophetie mehr und mehr allein auf die großen Propheten des A. T. begrenzt wird, die von Chriſtus und dem chriſtlichen Heil 'prophezeit' haben (vgl. ſchon 1. Pt. 1, 10). Und ſo wird daher dieſe prophetiſche Gnadengabe als Beſitz Israels gedacht und jetzt auf die chriſtliche Kirche übertragen.

Dieſe Verſchiebung iſt die ſelbſtverſtändliche Folge davon, daß ſich die Auffaſſung der Gnade immer mehr phyſiſch, naturhaft geſtaltet, indem ſie nämlich immer mehr von den Perſonen und ihrer Religion gelöſt, immer mehr als eine ſelbſtändige Kraft gedacht wird, welche einzelnen Menſchen als ganz äußerliche Ausrüſtung wie eine χάρις des Zauberers geſchenkt wird. Dadurch mußte ſelbſtverſtändlich die Betonung des Wunderbaren, des Übernatürlichen geſteigert werden. So wurde es möglich, die Vorſtellung von den Perſonen zu löſen, und alle Gnade als im Beſitz der Kirche vorzuſtellen[2],[3].

Bei Juſtin iſt dieſe Vorſtellung ſchon in voller Entwicklung zu finden. Er redet Dial. 82, 1 davon, wenn er behauptet: παρὰ

[1]) Vgl. Grieve (E.R.E.).

[2]) Vgl. Harnack, Lehrbuch, S. 400; Weinel, a. A., S. 41.

[3]) Harnack, a. A. nennt unter Beweiſen, die die Väter öfter für die Echtheit der Kirche beibrachten, u. a. dies: daß die ecclesiae die Stätte des heiligen Geiſtes ſeien. Wenn Harnack nun ſagt, daß dies auf die Häretiker keinen Eindruck machte, ſo kann dasſelbe ſicher von den übrigen Beweiſen der Väter mit demſelben Recht geſagt werden. Wir können in dieſer Hinſicht nur fragen: was war für die Väter ſelbſt von Gewicht? und dann glaube ich, daß ſie auf dieſen Punkt nicht geringes Gewicht gelegt haben. Sie haben es auch verſucht, ihre Theſe zu beweiſen, und zwar in der oben angeführten Weiſe: die vielen Orakel, Wunder, charismata uſw. zeigen, daß die Kirche Gottes Geiſt hat, daß ſie allein die Inhaberin der Gnade iſt. Daher war man auch ſo eifrig, den Wundern der Häretiker die Wahrheit abzuſtreiten.

Es iſt auch charakteriſtiſch, wie man jetzt nicht mehr von den 'Gnadengaben' einzelner Individuen ſpricht, um dadurch zu zeigen, daß ſie geiſtbegabt waren, ſondern faſt immer iſt der Schlußſatz der, daß die Kirche, in der ſie ſich finden, die wahre Beſitzerin der 'Gnade' ſein muß.

γὰρ ἡμῖν καὶ μέχρι νῦν προφητικὰ χαρίσματά ἐστιν, ἐξ οὗ καὶ αὐτοὶ συνιέναι ὀφείλετε, ὅτι τὰ πάλαι ἐν τῷ γένει ὑμῶν ὄντα εἰς ἡμᾶς μετετέθη und Irenäus spricht IV. 27, 2 von denen, qui praecesserunt nos in charismatibus veteres. Das jüdische Volk war früher der Besitzer 'der Gnade', der 'χαρίσματα', jetzt aber ist dies alles den Christen übergeben. Daß man dabei oft auf die Prophetie verweist (von prophetischen χαρίσματα hören wir z. B. auch Ir. II. 32, 4; III. 11, 9; IV. 33, 6), ist ganz natürlich: die großen Propheten hatten ja von Christus dem Herrn geweissagt, und das war den Christen ein deutliches Zeichen davon — nicht daß diese Männer Gottes Geist oder χάρισμα hatten, sondern — daß das Volk Israel, das Gegenbild der Kirche, Gottes 'Gnade' besessen hat, die jetzt auf die christliche Kirche übertragen worden ist.

Mehr und mehr wird der Gedanke betont, daß die christliche Kirche die alleinige Inhaberin der Gnade sei (vgl. Justin Dial. 88, 1; Ir. II. 32, 4: οὐκ ἔστιν ἀριθμὸν εἰπεῖν τῶν χαρισμάτων, ὧν κατὰ παντὸς τοῦ κόσμου ἡ ἐκκλησία παρὰ θεοῦ λαβοῦσα, IV. 20, 6; 7; 33, 8)[1].

Überhaupt ist es ganz unsicher, ob wir in der Zeit des Justin und Irenäus wirklich noch in größerem Maße 'Gnadengaben' in der Kirche finden können[2]. Ein Wort wie Justin Dial. 82, 1 παρὰ γὰρ ἡμῖν καὶ μέχρι νῦν προφητικὰ χαρίσματά ἐστιν zeugt eher für das Gegenteil. Wenn beide stets von 'wir' oder von der 'Kirche' oder dgl. sprechen, so ist es möglich, daß sie damit auf die großen Geisteswirkungen in der frühesten Zeit des Christentums hinweisen, von denen wir in den Evangelien, in Act. und vielleicht in einigen Apokryphen lesen. Diese waren ihnen gewiß wertvolle 'Beweise' für die Wahrheit und den göttlichen Ursprung des

---

[1]) Vgl. auch Tertullian, adv. Marc. V. 8. Exhibeat itaque Marcion dei sui dona aliquos prophetas, qui tamen non de humano sensu sed de dei spiritu sint locuti, qui et futura praenuntiarint et cordis occulta traduxerint . . . vgl. auch die Fortsetzung (S. 600, Z. 18ff.) Vgl. auch folgende Worte: data dedit filiis hominum, id est donatiua, quae charismata dicimus: eleganter 'filiis hominum' ait, non passim 'hominibus', nos ostendens filios hominum, id est uere hominum, apostolorum. S. 598 Z. 22ff).

[2]) Vgl. jedoch Weinel, a. a. O., der zu zeigen versucht, daß sie noch in der Zeit von Justin und Irenäus geblüht haben.

Chriſtentums (vgl. dafür z. B. Juſtin, Ap. I 58, Theophilus, ad Aut. III. 16 u. 26, Minucius Felix, Octavius 20 u. 23).

Was die einzelnen Gnadengaben betrifft, ſo iſt zuerſt feſtzuſtellen, wie es ſchon oben geſchehen iſt, daß χάρισμα jetzt ausſchließlich für außerordentliche Gaben verwendet wird. Die Prophetie, haben wir geſehen, beſteht jetzt im Vorherſagen kommender Dinge. Das dagegen, was Paulus Prophetie nennt, verlieren wir, wenigſtens unter ſeinem alten Namen aus dem Geſicht. Nur in dem biſchöflichen Lehramt, das jetzt in der Kirche feſtere und feſtere Geſtalt gewinnt, mag man es wiedererkennen. 2. und 3. Jh. ſind wohl einige kleine Reſte, die von dieſem ſicherlich großen Kampf zwiſchen dem feſten Lehramt und den wandernden Propheten oder den nur gelegentlich auftretenden Predigern uns Zeugnis ablegen. Deutlicher redet Did. 11 zu uns. Wir können hier ſehen, wie die Konſolidierung der Gemeinde angefangen hat, und wie man aus einer fremden Gemeinde nicht gerne Propheten empfangen wollte. Doch iſt noch das Anſehen des Propheten, der ἐν πνεύματι λαλεῖ, alſo pneumatiſches, 'geiſt'bewirktes Reden ausübt, groß; das Amt hat es noch nicht gewagt, ihn zu unterdrücken. Schon hier iſt der 'pauliniſche' 'Prophet' verſchwunden.

Dagegen greifen wir wohl nicht fehl, wenn wir ſagen, daß er gewiſſermaßen in dem Lehramt der Kirche zu finden ſei. Hier beginnt ſich jetzt die Vorſtellung von χάρισμα zu konzentrieren. Schon die Paſtoralbriefe reden ja von einem ganz beſonderen χάρισμα, das dem Timotheus als Leiter der Gemeinde durch Paulus oder das Presbyterium zuteil geworden iſt.

Bei Irenäus ſchreitet dieſe Konzentration fort. Bei ihm hören wir von einem ganz ſpeziellen χάρισμα, dem charisma veritatis, das uns nie vorher begegnet iſt. Er ſpricht IV. 26, 2 von den Presbytern, qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum secundum placitum Patris acceperunt, und bald nachher (26, 5) ubi enim charismata Domini posita sunt, ibi discere oportet veritatem, apud quos est ea quae est ab apostolis ecclesiae successio, et id quod est sanum et irreprobabile conversationis. Es iſt alſo der Anfang der katholiſchen Kirche, der Anfang des Traditionsprinzipes, der hier durch die 'charisma' der Amtsträger geſichert und begründet wird.

Die Auffassung von der Übertragbarkeit dieses Charisma der Wahrheit hat sich an das bischöfliche Amt angeschlossen, nachdem dieses zu einem monarchischen, alle Verhältnisse der Gemeinden beherrschenden Amte geworden war, und nachdem sich die Bischöfe als die stärksten Stützen der Gemeinden gegenüber den Anläufen der Weltmacht und der Häresie erwiesen hatten[1].

Aber diese ganze Auffassung von der 'Gnade' war nur dadurch ermöglicht, daß 'Gnade', charisma die allgemeine physische Bedeutung hatte. Denn nur so konnte sie so streng begrenzt, so ausschließlich als Besitz der Kirche angesehen werden. Wie ein Mensch durch den Besitz eines Amulettes Herr der ihm innewohnenden Kraft ist und ganz über sie verfügen kann, so denken sich auch diese Theologen die Kirche als Besitzerin aller Gnade, und zwar besonders des 'charisma veritatis' (vgl. das Infallibilitätsdogma). Wie weit man sich von der ursprünglichen pneumatischen Ansicht und zwar unter Bewahrung der alten Terminologie, entfernt hat, ist leicht zu sehen. Man ist vom Pneumatischen zum Magischen übergegangen. Es kommt uns nicht zu, dies zu verurteilen. Vielleicht war es die einzige Möglichkeit für die Kirche, den Sieg über die Gnostiker davonzutragen. Denn so bekämpft sie diese mit ihren eigenen Waffen, redet sie ihre Sprache, nur daß sie dabei den geschichtlichen Charakter der Religion zu bewahren sucht. Und dadurch hat sie der Menschheit den größten Dienst, der ihr möglich war, geleistet.

4. 'Übertragbarkeit der Gnade'.

Durch eine Reihe von Beispielen haben wir gezeigt, daß *χάρις* in die 'pneumatischen', 'dynamischen' Vorstellungen oder besser gesagt: Phänomene hineingehört, daß es mit Worten wie *πνεῦμα*, *δύναμις*, *γνῶσις*, *σοφία* usw. synonym steht. Es sei jetzt erlaubt, diese These noch von einer anderen Seite her zu stützen.

Die 'geistigen', 'pneumatischen' Phänomene sind — es liegt dies in der Natur der Sache — fast immer in Verbindung mit Personen gedacht. Wenn ein Mensch mit einer Kraft (*ἐξουσία*) ausgerüstet war, konnte er Dämonen vertreiben, Kranke heilen,

[1]) Harnack, a. A. I. S. 402; für dann Folgendes vgl. S. 409ff.

Wunder verrichten uſw. Wir haben oben einige wenige Beiſpiele angeführt, wo χάρις mit dieſen Erſcheinungen in Verbindung gebracht wurde.

Aber daneben kommt auch χάρις, von den Perſonen ganz gelöſt, als ein Kraftſtoff vor, der ſozuſagen ganz ſelbſtändig exiſtiert. Daraus folgt, daß dieſe wunderbare Gabe auf andere Perſonen durch gewiſſe Manipulationen übertragen werden konnte[1], oder daß der Menſch auf irgendeine andere Weiſe dieſe geiſtige 'Fähigkeit' erwerben konnte[2]. Beſonders früh ſcheint dieſe Vorſtellung an die Sakramente der Kirche angeknüpft zu haben.

Hier iſt zwar nicht der Platz, dieſe Frage näher zu prüfen, aber ich hielt es doch für nötig, an dieſen ganzen Komplex zu erinnern, damit ſo die Bedeutung von 'Gnade' beſſer hervortrete. In der älteſten Kirche habe ich weder etwas davon finden können, daß die Sakramente denen, die ſie genießen, 'Gnade' mitteilen, noch von 'Gnaden'-Mitteln überhaupt. Wir hören von φάρμακον ἀθανασίας[3] und davon, daß 'Leben', 'Geiſt', γνῶσις uſw. den Gläubigen in den Sakramenten zuteil werden, nicht aber von 'Gnade'.

Für einen Paulus wäre eine ſolche Frage, wie den Chriſten 'die Gnade' zuteil werde, unbegreiflich. So wie er χάρις auffaßt, kann ſie überhaupt nicht geſtellt werden. Zwar redet er davon, daß alle Chriſten 'Gnade' haben, aber ihm umfaßt das Wort den ganzen neuen Status der Menſchen; die Frage würde ihm deshalb mit der zuſammenfallen: wie bin ich ein Chriſt geworden?

Ihm war es alſo ſelbſtverſtändlich, daß es nur die Chriſten waren, die Gnade haben konnten; denn 'Gnade' war 'Chriſtſein'. Aber wenn wir dasſelbe ſpäter bei den Kirchenvätern hören, iſt der Sinn ſchon verändert. Denn für ſie bedeutet 'Gnade' eine außerordentliche Gabe, eine phyſiſch-pneumatiſche Kraft, die die Kirche als einen Beweis von Gottes Huld erhalten hatte; die Wunder, die χαρίσματα uſw. ſind Zeichen der Anweſenheit einer ſupranaturalen Macht in der Kirche, die ihre Göttlichkeit bezeugt. Und dieſe iſt nicht mehr mit dem religiöſen Beſitz des Chriſten, nicht mit ſeinen

[1]) Vgl. z. B. Acta und die Paſtoralbriefe und noch mehr die apokryphen Apoſtelakten.

[2]) Vgl. dafür die ganze Vorſtellungswelt der Zauberpapyri, Amuletten uſw.

[3]) Vgl. Harnack, Lehrbuch, S. 475 ff.

Erfahrungen identisch, sondern sie ist ein 'donum superadditum', und zwar entweder in der Richtung, daß dem Menschen eine gewisse Fähigkeit verliehen ist, oder ganz allgemein, um einen höheren geistigen Status zu bezeichnen, indem den Christen Gnade gegeben wird, oder um ihm in seinen moralischen oder religiösen Leben zu helfen und ihn zu stärken. Jeder Christ besitzt mehr oder weniger von diesem geistlichen Fluidum.

Aber wenn diese Auffassung durchbricht, sind wir auf dem mehr allgemeinen religionsgeschichtlichen Boden angelangt; die 'Gnaden'-Vorstellungen mußten jetzt in Analogie mit der ganzen Gedankenwelt der 'pneumatischen' Phänomene der Zeit betrachtet werden. Wie in den Mysterienreligionen die Gläubigen in eine neue Welt hineingeführt, 'neugeboren' und mit neuen pneumatischen Kräften ausgerüstet werden, so hören wir auch im ältesten Christentum von dieser belebenden Wirkung der Taufe[1]. Zwar das Wort χάρις — wovon ja eigentlich hier die Rede ist — ist hier nicht belegt. Es begegnet uns jedoch eventuell schon in den Oden Salomos, sicher auch Act. Jh. 110; Act. Th. 25 (140, 18) τὸ λουτρὸν τῆς χάριτος.

Alle Elemente der rein hellenistischen Auffassung waren da, ja die Auffassung selbst liegt schon vor (vgl. z. B. Jr. IV. 18, 5). Gnade hat allmählich die allgemeine, fließende Bedeutung von Kraft, Substanz erhalten, sie ist vom Heile ganz gelöst, und hat dadurch rein hellenistische Farbe; so haben wir schon in den Pastoralbriefen und wahrscheinlich auch in Act. gefunden, daß 'Gnade' durch Handauflegung (des Apostels, des Presbyteriums, der Gemeindemitglieder usw.) mitgeteilt werden kann. Diese erweitert sich bei Irenäus zu der Vorstellung von charisma veritatis und successio apostolica. Allmählich wird die Kirche an Stelle der Individuen als Inhaberin der 'Gnade' betrachtet.

Diese Auffassung gilt auch von den Sakramenten, die nach Irenäus daher nur von der Kirche richtig verwaltet werden können. Doch haben wir bei ihm nur wenige Spuren von einer Verwendung von 'Gnade' in diesem sakramentalen Sinne[2].

---

[1]) Vgl. Harnack, Lehrbuch, S. 469ff.

[2]) Vielleicht hat ingratus bisweilen diesen Sinn bei Irenäus; vgl. Jr. IV. 17, 5? Justin Dial. 131, 4? 96, 3?

Sicher iſt aber, daß Irenäus dies Wort verwendet, wo er von den Gnoſtikern ſpricht, und daß er ſeinen Gebrauch bei ihnen voraus-ſetzt. Er zeigt I. 6, 4, wie die Gnoſtiker ſich über die gewöhnlichen Chriſten erhaben fühlen; wie ſie ſelber als *τέλειοι*, als *σπέρματα ἐκλογῆς* ſündigen dürfen; und die Chriſten, die aus der Furcht Gottes die Gebote halten, ſtehen auf einer niedrigeren Stufe. *ἡμᾶς* (die Chriſten) *μὲν γὰρ ἐν χρήσει τὴν χάριν λαμβάνειν λέγουσι, διὸ καὶ ἀφαιρεθήσεσθαι αὐτῆς· αὐτοὺς δὲ ἰδιόκτητον ἄνωθεν ἀπὸ τῆς ἀῤῥήτου καὶ ἀνονομάστου συζυγίας συγκατεληλυθυῖαν ἔχειν τὴν χάριν· καὶ διὰ τοῦτο προστεθήσεσθαι αὐτοῖς* (vgl. Lc. 19, 26): *διὸ καὶ ἐκ παντὸς τρόπου δεῖν αὐτοὺς ἀεὶ τὸ τῆς συζυγίας μελετᾶν μυστήριον.* (Vgl. auch das folgende!)

Haben wir vorher manchmal wünſchen müſſen, das Wort *χάρις* auch in den Myſterienreligionen als Ausdruck für das zu finden, was der Initiand in ihnen zu erhalten erwartete, ſo finden wir hier das Erſehnte. Was der Menſch von der Religion erhofft, iſt *χάρις*. Oft ſtehen andere ſynonyme Worte an ihrer Stelle; hier haben wir das Wort ſelber. Es wird das Vermögen des Chriſten und das des Gnoſtikers, ſich dieſer 'Gnade' zu erwerben, miteinander verglichen: Die Chriſten wollen ſie *ἐν χρήσει* erwerben; in dem Zuſammenhang kann dies wohl kaum etwas anderes bedeuten als daß die Chriſten durch die Beobachtung der Gebote als Lohn eine immer größere 'Gnade' zu erhalten hoffen, eine Auffaſſung, die wir ſchon oben bei Irenäus geſehen haben. Wir würden dann eine nicht allzu falſche Charakteriſierung der katholiſchen Sittlichkeit haben.

Dieſe Meinung wird durch die entgegengeſetzte Praxis der Gnoſtiker unterſtützt. Nach ihnen hat alles Äußere mit der Gnade nichts zu tun; ihnen liegt nur daran, durch das Myſterium, durch die 'Syzygie', 'Gnade' zu erhalten. Hier ſind wir alſo für die Bedeutung von *χάρις* direkt auf die Myſterienreligionen verwieſen. Sie iſt den Gnoſtikern *ἰδιόκτητος*, ſie iſt *συγκατεληλυθυῖαν*, und zwar durch die Syzygie. Vgl. den Schluß: *καὶ ἀναγκαίαν ἡμῖν τὴν ἐγκράτειαν, καὶ ἀγαθὴν πρᾶξιν, ἵνα δι' αὐτῆς ἔλθωμεν εἰς τὸν τῆς μεσότητος τόπον· αὐτοῖς δὲ πνευματικοῖς τε καὶ τελείοις καλουμένοις μηδαμῶς . οὐ γὰρ πρᾶξις εἰς πλήρωμα εἰσάγει, ἀλλὰ τὸ σπέρμα . . .*

Wenn man die Praxis der Mysterienreligionen kennt, kann man leicht alles dies in die ihnen geläufigen Vorstellungen einpassen. Nicht durch äußere Taten, sondern durch die mystische Weihung wird der Mensch des 'Geistes', des 'Lebens' inne, wird er 'gerettet'[1]. Jr. I. 6, 2 gibt uns davon eine lebendige Beschreibung, gewiß mit den eignen Worten der Gnostiker. 'Wie Gold in den Schmutz geworfen nicht seine Schönheit verliere, sondern seine Goldnatur bewahre, die kein Schmutz beschädigen könne, so sagen sie auch von sich: möchten sie auch noch soviel fleischliche Handlungen begehen, das schade ihnen nichts, noch könne ihnen ihr geistliches Wesen dadurch verloren gehen'. So können wir hier den wesentlichen und am meisten in die Augen fallenden Unterschied des gnostischen und des katholischen Christentums beobachten[2].

Aber auch an einer anderen Stelle zeigt uns Irenäus diese pneumatische Bedeutung von χάρις, Jr. I. 13, 2: ποτήρια οἴνῳ κεκραμένα προσποιούμενος εὐχαριστεῖν (= consecrare), καὶ ἐπὶ πλέον ἐκτείνων τὸν λόγον τῆς ἐπικλήσεως, πορφύρεα καὶ ἐρυθρὰ ἀναφαίνεσθαι ποιεῖ· ὡς δοκεῖν τὴν ἀπὸ τῶν ὑπὲρ τὰ ὅλα χάριν τὸ αἷμα τὸ ἑαυτῆς στάζειν ἐν τῷ ἐκείνῳ ποτηρίῳ διὰ τῆς ἐπικλήσεως αὐτοῦ καὶ ὑπερειμένεσθαι τοὺς παρόντας ἐξ ἐκείνου γεύσασθαι τοῦ πόματος, ἵνα καὶ εἰς αὐτοὺς ἐπομβρήσῃ[3] ἡ διὰ τοῦ μάγου τούτου κληζομένη χάρις[4]. Und nachdem der Magier mit einigen Bechern einige mystische Manipulationen vorgenommen hat, sagt er zu dem Adepten: ἡ πρὸ τῶν ὅλων, ἡ ἀνεννόητος καὶ ἄρρητος χάρις πληρώσαι σου τὸν ἔσω ἄνθρωπον, καὶ πληθύναι ἐν σοὶ τὴν γνώσιν αὐτῆς, ἐγκατασπείρουσα τὸν κόκκον τοῦ σινάπεως εἰς τὴν

[1]) Reitzenstein, Mysterienreligionen, S. 39; Jh. Weiß (Meyer) z. 1. Kor. S. 158.

[2]) Vgl. Wetter, a. A., S. 182 u. a.

[3]) Vgl. für diesen Ausdruck Philo, de plant. 93 und oben oft.

[4]) R. Ganschinietz, Z. f. w. Th. (N. F. XX) 1913, 1 S. 45ff. meint, daß wir hier nur einen beliebten magischen Trick haben, den der Verwandlung des Wassers in Blut, wogegen er (gegen d'Alès, La théologie de St. Hypolyte, Paris 1906, S. 149) hier eine 'croyance populaire à la transmutation des éléments de l'Eucharistie' verneint. Vielleicht ist das richtig; der Kelch als 'Gnadenmittel' ist doch hier zu finden, wie später in der Kirche.

ἀγαθὴν γῆν[1]. Aus der Schilderung können wir alſo entnehmen, daß man in dieſen Kreiſen die Überzeugung hatte, durch das Genießen des geweihten Kelches (vgl. das oft wiederkehrende *εὐχαριστεῖν*) werde dem Gläubigen 'Gnade' zuteil, und eine der unter ihnen gewöhnlichen Weiheformeln hat uns Irenäus hier aufbewahrt. Die gnoſtiſchen termini technici begegnen in größter Fülle, ſo *ὁ ἔσω ἄνθρωπος*[2], *πληροῦν*, ſo die Anſicht von *ἐγκατασπείρειν*, ſo auch die von myſtiſcher Stimmung getragenen Epitheta: unausſagbar und unvorſtellbar; empfinden wir doch hier vorzüglich die Realität, die ſich hinter dieſem Wort dem antiken Menſchen verbarg.

Auch eine andere Seite verdient vielleicht hervorgehoben zu werden; wir haben hier den Anfang der Linie, die in der Kirche ſo ſcharf pointiert werden ſollte, die Vorſtellung von den 'Gnaden'-Mitteln. Das ſakrale Trinken teilt dem Trinkenden 'Gnade' mit, wie ſpäter die chriſtliche Euchariſtie und Taufe[3]. Vgl. ſchon Act. Jh. 110: *καὶ κλάσας τὸν ἄρτον ἐπέδωκεν πᾶσιν ἡμῖν, ἑκάστῳ τῶν ἀδελφῶν ἐπευχόμενος ἄξιον ἔσεσθαι αὐτὸν τῆς τοῦ κυρίου χάριτος καὶ τῆς ἁγιωτάτης εὐχαριστίας.*

Wie nahe aber dieſe Auffaſſung von der Gnade mit der zuſammenhängt, nach der die Gnade die Vorausſetzung für pneumatiſche Gaben oder dieſe Gaben ſelbſt bedeutet, zeigt uns die Fortſetzung, wo der Übergang von 'Gnade' in dieſem mehr allgemeinen Sinn zu der 'prophetiſchen Gnade' ohne Vermittlung ſtattfindet. Irenäus beſchreibt (I. 13, 3), wie Markus ſeine

[1]) Vgl. Acta Thomae 26, wo es in einer großen Reihe von Anrufungen von der Taufe auch heißt: *ἔλθε τὸ χάρισμα τὸ ὕψιστον*; Act. Thomae 141, 2 *καὶ ὁ ἀπόστολος κατηχήσας ἐβάπτισεν αὐτοὺς τῷ λουτρῷ τῆς χάριτος*; ſpäter wird dies ganz allgemeiner Gebrauch; vgl. Stephanus: *χάρις* specialiter a Patribus saepe ponitur pro Baptismo, ut *χάρισμα* de eodem dicitur. Cyrill Hieros. Catech. Mystag. 4: *προσερχέσθω τῇ χάριτι*; Greg. Nyss. II, p. 220: *ὅρη καὶ νάπαι βαπτίσατε*, und damit parallel: *δότε τὴν χάριν*.

[2]) Vgl. Reitzenſtein, Myſterienreligionen, S. 176 ff.

[3]) Wie früh ſich in der Kirche der Sprachgebrauch eingewurzelt hat, von der 'Gnade' der Sakramente zu reden, zeigen uns Cyrill u. a., die mit 'Gnade' Taufe oder Abendmahl meinen; vgl. oben Anm. 1; für das Abendmahl vgl. Cyrill Alex. in locutionibus *τῆς θείας χάριτος μεταλαμβάνειν* et *προσιέναι πρὸς τὴν οὐρανίαν χάριν*. Cyrill. Hier. Cat. Myst. 4: *αἰνιττόμενον τὴν χάριν* (Stephanus). Mehrere Beiſpiele bei Suicerus, Thesaurus ecclesiasticus.

Adepten zu Propheten macht: 'Es ist wahrscheinlich, daß er auch einen dienenden Dämon hat, durch den er selbst zu prophezeien scheint und alle, die er der Teilnahme an seiner 'Gnade' für würdig hält (ἀξίας ἡγεῖται μετόχους τῆς χάριτος αὐτοῦ) zu Prophetinnen macht... Er schmeichelt ihnen und sagt: Ich will dir Anteil geben an meiner Gnade, denn der Vater des Alls sieht deinen Engel stets vor seinem Angesicht. Der Ort der Größe aber ist in uns; durch uns wird er eingesetzt[1] (oder: Wir müssen eins werden). Empfange zuerst von mir und durch mich die Gnade. Bereite dich wie eine Braut, die ihres Bräutigams wartet, damit du werdest was ich, und ich was du (ἵνα ἔσῃ ὃ ἐγὼ καὶ ἐγὼ ὃ σύ, vgl. dieselbe Wendung in den Zauberpapyri eben in diesem Zusammenhang z. B. P. Lond. 122, Z. 37ff.). Empfange in deinem Brautgemach den Samen des Lichtes. Nimm von mir den Bräutigam, nimm ihn auf und werde in ihm aufgenommen (eine genaue Parallele zu dem paulinischen Χριστὸς ἐν ἐμοί, ἐγὼ ἐν Χριστῷ). Siehe die Gnade ist herabgekommen auf (ἐπί) dich; öffne deinen Mund und prophezeie. Wenn aber die Frau antwortet: 'Ich habe nie geweissagt und verstehe es nicht', so beginnt er von neuem mit Beschwörungen, um die Betrogene zu erschrecken, und er befiehlt ihr: Öffne deinen Mund, sprich, was immer, und du wirst prophezeien! Jene aber, verführt und gehoben von solchen Worten, ihre Seele erhitzt von der Erwartung, prophezeien zu sollen, während ihr Herz über die Maßen pocht, wagt es und spricht verrücktes Zeug, und was ihr in den Sinn kommt, leeres und unbesonnenes Gerede erhitzt von einem leeren Geist (ὑπὸ κενοῦ τεθερμασμένη πνεύματος) ..., und dann hält sie sich selbst für eine Prophetin und dankt dem Markus, der ihr von seiner Gnade mitgeteilt habe (τῷ ἐπιδιδόντι τῆς ἰδίας χάριτος αὐτῇ)[2]. Und sie trachtet danach, ihn zu belohnen, nicht allein durch eine Gabe von ihrem Vermögen... sondern auch durch körperliche Vereinigung mit ihm, denn in allem wünscht sie sich mit ihm zu vereinigen, damit sie mit ihm ins Eine komme (ἵνα σὺν αὐτῷ κατέλθῃ εἰς τὸ ἕν)'.

Was hat nun Irenäus gegen diese Vorstellungswelt des Markus einzuwenden? Das zeigen uns seine jetzt folgenden Worte.

[1] Der lateinische Text ist hier wohl kaum richtig.

[2] Vgl. 1. Tim. 4, 14 διὰ προφητείας; vgl. auch Mart. Andr. I. 8.

Er erzählt uns, daß viele Weiber ſchon von Markus abgefallen ſind, weil ſie 'eingeſehen haben, daß das Prophezeien nicht von dem Magier Markus den Menſchen zuteil geworden iſt. Die vielmehr, denen Gott von oben her ſeine 'Gnade' (χάρις) ſendet, dieſe haben die gottgegebene Prophetie, und dann reden ſie, da und wann Gott es will, und nicht wenn Markus es ihnen befiehlt' (man beachte auch die Fortſetzung!).

In jeder äußeren Hinſicht ſind die Anſchauungen des Markus und des Irenäus einander gleich. Beiden iſt die prophetiſche Gabe die Folge einer inneren, pneumatiſchen Ausſtattung des Menſchen, die ihm von außen her gegeben wird. Auch daß ſie durch Vermittlung von Menſchen den Gläubigen gegeben wird, iſt nicht der ſpringende Punkt, denn dieſe Vorſtellung iſt auch den Chriſten der erſten Zeit geläufig[1]; auch für Markus war ja nicht er ſelber es, der dies wirkte, ſondern eine ihm eigene Kraft, deren Benennung *δαίμονα πάρεδρον* wohl dem Irenäus zuzuſchreiben iſt. (Vgl. Tert. Apol. 38, de an. 28 und Ir. I. 23, 4.) Und doch iſt hier eine prinzipielle Verſchiedenheit zu finden: denn unter den Gnoſtikern galt es immer, eine pſychologiſche Stimmung des Menſchen durch äußere aufregende Mittel zu erzwingen; ſie ſind Erben der ganzen ſtrengen Obſervanz z. B. der aſiatiſchen Derwiſche, der Myſterienreligionen der Kaiſerzeit. Es gab bei ihnen eine Reihe äußerer Mittel, die ihnen den Weg zur Gottheit bereiteten, die eine Jakobsleiter zum Himmel darſtellten. Die 'Gnade' war etwas Phyſiſches und daher in gewiſſem Sinne Natürliches, das man ſich erwerben konnte, wenn man nur die richtigen Mittel kannte. Alles dies war anders in der Kirche. Die Chriſten hatten als Erbe vom Judentum eine gewiſſe Nüchternheit beibehalten, die durch die eſchatologiſche Weltbetrachtung ſtark gefördert wurde. Denn in ihr hatte, auch dies ein jüdiſches Erbſtück, von Anfang an die Moral eine nicht zu unterſchätzende Geltung; die ſittliche Grundſtimmung des Chriſtentums zwang auch ſeinen Feinden Bewunderung ab. Damit zeigt ſich auch ſeine prinzipielle Stellung zu den pneumatiſchen Gaben, die Paulus ſo wunderbar 1. Kor. 12ff. dargeſtellt hat: alle Gaben ſind wohl gut, aber nicht an ſich,

[1]) Vgl. Weinel, Geiſt und Geiſter.

sie sind nicht, wie die Gnostiker meinen, ein Zeichen 'der Vollkommenheit', sie sind nicht etwas, dem man mit allen Mitteln nachstreben soll, aber doch mit Dank zu empfangen, wenn Gott sie gibt; das Pneumatische wird durch die moralistische Grundstimmung balanziert, ja umgebogen. Und durch die moralistische Betrachtungsweise wird es möglich, Gott vom Menschen geschieden zu halten; der Mensch muß an ihn als an den Richter denken; sein Ziel ist nicht wie in den Mysterienreligionen, mit Gott eins zu werden; Gott bleibt doch immer, wie oft man auch in Einzelheiten hiervon abweicht, der souveräne, lebendige Gott. Das ist auch der Kern von dem, was Irenäus hier bringt.

Die Folgen waren denn auch deutlich zu sehen; wie wir gezeigt haben, sind die χαρίσματα sehr früh aus der katholischen Kirche verschwunden; der in ihr herrschende Geist vertrug sie nicht. Statt ihrer haben wir die Vorstellung von 'gratia infusa' und von 'Gnadenmitteln' erhalten, von sieben 'Sakramenten' der katholischen Kirche, von 'charisma veritatis' usw., was alles im Dienste der Kirche, im Dienste der Erziehung der Christen aufgenommen wird.

Schlußbemerkungen.

Wir haben die christliche Gnade in mannigfachen Wandlungen verfolgen können. Wenn wir es am Anfang unsrer Untersuchung aussprachen, daß die Gnadenidee eine complexio oppositorum sei, so hat sich dies reichlich bestätigt. Ein guter Teil der Entwicklungs- oder Umwandlungsgeschichte der ältesten christlichen Kirche ist vor unseren Augen vorbeigezogen.

Wir haben zuerst den gewaltigen, uns kaum faßbaren, heroischen Idealismus eines Paulus studiert. Ihm bedeutet die Gnade Gottes eigentlich, daß Gott (und zwar für ihn selbstverständlich in Christus) die Christen aus der Welt der Verbannung und des Zornes gerettet und in das neue Reich versetzt hat.

Aber mit dieser Vorstellung parallel läuft eine andere von der Gnade als einer mystischen, pneumatischen Kraft, die sich nicht aus dem griechischen Sprachgebrauche verstehen läßt, sondern

nur aus den vom Osten her kommenden Gedanken erklärt werden kann. Auch diese wird hypostasiert und als in der Welt wirkend gedacht. Wer von dieser Kraft ergriffen wird, ist damit ein Christ geworden.

Hieraus folgt aber auch, ganz charakteristisch für die antike Denkweise, eine Umwandlung des Christen, seine Ausstattung mit einer neuen, ihn ganz in Besitz nehmenden Kraft, und diese Kraft, die nach Paulus jeder Christ besitzt, wird von ihm ebenfalls 'Gnade' benannt. Auch hier ist die Bedeutung unmöglich von dem hellenischen Sprachgebrauch aus zu verstehen.

Schon diese für Pauli religiöse Betrachtungsweise so geringe Verschiebung wirft doch helles Licht auf eine Seite des antiken Denkens: über seine Vorliebe für Kräfte, Mächte, die alles wirken sollen, und alles erklären sollen. Je mehr wir die hellenistische Kultur kennen lernen, desto mehr werden wir davon überzeugt, welche große Rolle diese Vorstellungen gespielt haben. Man ging zu den Mysteriengemeinden, um dort eine Kraft, eine δύναμις zu erhalten, um stärker, kräftiger zu werden, oder man benutzte für denselben Zweck ein Amulett, mit den sonderbarsten Namen und Zeichen beschrieben, oder man unterwarf sich irgendeine der vielen mystischen Einweihungsakte, um sich so diese Kräfte zuzuziehen usw.

Auch Paulus meint, daß der Christ mit einer übernatürlichen Kraft erfüllt worden ist, die ihn ganz umgewandelt hat, die jetzt durch ihn wirkt, und zwar können wir sagen, — man mißverstehe es nicht — als eine magische Macht, die ihn zu ihrem Dienste zwingt; daher kann der Christ eigentlich nicht sündigen, er ist ὑπὸ χάριν, usw.

In allem diesem denkt Paulus ganz in Analogie mit dem antiken Menschen. Und doch scheidet ihn eine tiefe Kluft von ihnen. Teils huldigt er nicht der quantitativen Auffassung von der 'Gnade'. Er geht nicht von dem einen Mysterium zu dem anderen; kein Christ kann es tun; er redet nicht davon, daß der Mensch durch heilige Zeremonien der Gnade teilhaftig wird oder die Gnade vermehren kann. Der Gedanke an ein Wachsen in der Gnade ist dem Apostel überhaupt fremd.

So ist denn die Gnade eine Kraft, die den Menschen ganz in Besitz genommen hat. Es ist nun ein Paulus eigentümlicher

Gedanke, daß sie auch sittlicher Art sei. Sie bedeutet ihm eine ethische Neuschöpfung oder Umschaffung des Christen. Nicht so, daß der Mensch jetzt den Unterschied zwischen gut und böse erkennte, nicht so, daß er jetzt den Willen zum sittlichen Leben erhielte, sondern so, daß der Mensch eigentlich nicht mehr Sünde tun kann. Und dies ist mit jedem Christen geschehen.

Der Hintergrund zu diesen Gedanken, die ganze Denkweise, die Vorstellung von Kräften, Potenzen usw., geht, wie es nur natürlich ist, aus dem geistigen Zustand der Zeit hervor, in der der Apostel lebte. Die sittliche Grundauffassung der Religion hat er sicherlich vom Judentum. Sein ernster, nüchterner Moralismus hat dem Herzen des Apostels nie erlöschende Eindrücke gegeben. Wie stark seine Religion von der jüdischen Auffassung der Sittlichkeit getragen ist, habe ich in meiner Untersuchung über den Vergeltungsgedanken bei Paulus zu zeigen versucht.

Aber alles das ist nur vorbereitendes Material. Den wirklichen Schlüssel zu der Gedankenwelt des Apostels kann nur ein sorgfältiges Studium seiner Persönlichkeit bringen. Wir müssen Paulus kennen lernen, wie er sich uns in seinen Briefen und in seinem äußeren Leben darbietet. Die originelle Persönlichkeit ist nur aus sich selbst zu verstehen.

Die paulinische Religion aber können wir erst dann verstehen, wenn wir sie in ihrer heroischen, überspannten, eschatologischen Grundauffassung begreifen. Für Paulus, der früher wohl mit seinem Volke die glorreiche Zukunft Israels erwartet hatte, war der Messias schon gekommen; die messianische Zeit war (mit Jesus) schon in der Welt, und alle Christen sind in das messianische Reich versetzt worden. Hier ist Paulus der religiöse Heros, der trotz allen äußeren Widersprüchen den Glauben triumphieren läßt. Im Tode des Christus sieht er die sichere Bürgschaft dafür, daß Gott diese gewaltige Tat ausgeführt hat.

In all diesem kündigt sich seine eigene religiöse 'Erfahrung' deutlich an. Es ist eigentlich nur der Gottesgedanke, zu seinen höchsten Konsequenzen getrieben, der hier redet. Aber dieser redet auch, wenn Paulus von der Umschaffung der Christen spricht, von einer in ihnen oder aus ihnen wirkenden Macht; denn sie ist ihnen von Gott gegeben, sie ist die selbstverständliche andere Seite

davon, daß die Christen in das messianische Reich versetzt sind; sie ist, auch sie, eine mächtige Tat Gottes, seine 'Gnade'.

So können wir überall feststellen, wie Paulus zwar die antiken Vorstellungen benutzt, wie sie von ihm aber nur als Ausdrücke seiner eigenen, durchaus originellen religiösen Überzeugung verwendet werden. 'Gnade' bedeutet ihm eigentlich nur, daß Gott es ist, der mit der Menschheit handelt, der Mensch hat nichts zu tun, nur 'nicht zu arbeiten'.

Nach dem großen Heidenapostel ist dies alles anders geworden. Eine solche Auffassung *konnte* nur von einer persönlichen, wirklich lebendig-religiösen Weltanschauung aufrecht erhalten werden. Sobald diese nicht vorhanden war, mußte, auch wo man sich der paulinischen Terminologie bediente, die Vorstellung ganz verschoben werden. Dies ist auf zwei Linien geschehen, die wir vielleicht die jüdische und die hellenistische nennen können.

Die erste christliche Kirche ist ihrer ganzen Struktur nach eine Erbin des *Judentums*. Auch sie orientiert bald, ganz wie die jüdische Religion, ihre religiösen Gedanken an der Vergeltung, am Gericht. Als die Predigt von dem Christus und von dem Gerichte nach eines jeden Werken ist das Christentum in die antike Welt hinausgetreten. Schon in der deuteropaulinischen Literatur, bei den sog. apostolischen Vätern, der Didache usw. ist dies ein deutliches Faktum. Aber was für eine Rolle konnte hier die Gnade spielen?

Die einzig mögliche war die, die sie (oder besser gesagt: die Barmherzigkeit Gottes) im Judentum gespielt hatte. Die ganze Gedankenwelt kreist um die Sünde des Menschen. Gott ist zwar der gerechte Richter, aber die Christen, die ihr bestes tun, können doch freimütig zum Thron der 'Gnade' herantreten, Barmherzigkeit erlangen und Gnade finden. Gott hat aus Güte, aus Mitleid mit den Menschen seinen Sohn gesandt, um sie zu retten. Gott will es mit der Sünde des Christen nicht so genau nehmen. Der Gedanke aber, daß 'Gott um Christi willen den Menschen ihre Sünden vergibt', ist wohl nicht in dieser ersten Zeit vorhanden, wenigstens nicht in strenger Formulierung. Überhaupt hören wir nicht oft von dieser 'Gnade' Gottes; das Interesse der ältesten Kirche ist wohl zu stark auf das Ethische konzentriert,

um diese doch religiösen Gedanken zu ihrem Rechte kommen zu lassen.

Die religiösen Gedanken sprechen sich reiner in der anderen Auffassung von Gnade aus, in derjenigen, die wir die hellenistische genannt haben. Hier ist von einer Kraft die Rede, die den Menschen in Besitz nimmt gleich wie ein Dämon, oder von einer Potenz, die ihn erfüllt und dadurch seine geistige (und physische) Fähigkeit erhöht.

So hören wir davon, wie die Gnade erschienen ist, um die Menschen zu erretten, sie zu erziehen, sie zu lehren, fromm und gerecht zu leben.

Aber öfter wird diese Kraft als in dem Christen wirkend gedacht, als seine Ausstattung. Nicht so, daß sein ganzes Christsein dadurch ausgedrückt werden könnte. Zwar sollen alle Christen Gnade haben (die hier mit Geist identisch ist), aber einige mehr, einige weniger.

Sie steht also fortwährend in engster Beziehung zu der religiösen Erfahrung des Christen. Allmählich aber wird sie davon gelöst; sie wird als ein selbständiger Kraftstoff gedacht, ganz wie in unseren Tagen die populäre Auffassung von Naturkraft. Dadurch wird sie noch mehr in rein hellenistische Gedankengänge gelenkt; die 'Gnade' fängt an, eigentlich nur außerordentliche Gaben, Prophetenreden und Zungenreden usw., oder eine ganz allgemeine Kraftausrüstung des Menschen zu motivieren.

Das war nur zu erwarten; denn in dieser Bedeutung gehört χάρις ganz der pneumatischen Terminologie an. Und 'pneumatisch' nennt man nur solches, was etwas Unerklärliches, oder besser nicht mit gewöhnlichen Mitteln Erklärliches war, was also von geheimen Kräften gewirkt wird. Diese sonst unerklärlichen Taten konnten, so meinte man, auf zweierlei Art das Vorhandensein geistiger Kräfte zeigen: entweder waren sie mehr persönlich gedacht: der Mensch ist von einem Dämon besetzt, der aus ihm spricht, oder mit ihm in irgendeiner Weise handelt; oder der Mensch ist von einer Potenz 'erfüllt'; man denkt also mehr an ein Fluidum, das der Mensch in höherem oder geringerem Grade besitzt. Mit diesem letzten Gedankengang stellte man sich also wohl einen ständigen Besitz des Geistes oder der Gnade vor.

Diese Gnade nun konnte auf verschiedene Weise erworben werden. In Act. und den Pastoralbriefen hören wir von Handauflegung; möglicherweise ist sie schon in Salomos Oden und Irenäus mit den Sakramenten verbunden worden; sicher ist das z. B. bei Marcus zu konstatieren. Schon früh ist das Mitteilen der Gnade auf die Kirche begrenzt.

Jetzt beginnt man auch die Gnade als eine außerordentliche Gabe zu fassen, die sich nur in besonders hervorragenden Christen findet, und die sich nur in höheren Gaben auswirkt. Und besonders hat man dann daran gedacht, daß das kirchliche Amt 'die Gnade' besitzt, daß für seine Ausübung eine besondere Gabe nötig sei. So hören wir schon in den Pastoralbriefen. Und Irenäus spricht von einem 'charisma veritatis', das den Bischöfen der Kirche durch die successio apostolica übergeben sei.

Aber damit parallel läuft auch die Vorstellung, daß jeder Christ etwas von diesem Stoffe in sich hat. Sie ist Gottes Gabe, um den Christen in ihrem sittlichen Wandel zu helfen, sie ist die Belohnung der Christen, wenn sie nach den Geboten Gottes leben. Auch hier ist die Kirche als die alleinige Inhaberin gedacht.

So ist die Idee von der Gnade ein glänzendes Zeugnis für die Entwicklung des ältesten Christentums. Sie zeigt uns die ernste, heroische Religion eines Paulus, sie zeigt uns das Überhandnehmen des Moralismus, sie zeigt uns den Kampf mit Gnostizismus und Hellenismus, wo der alte Spruch sich wieder bestätigt: victus victori legem dat, und sie zeigt uns zuletzt, wie alles in der Kirche konzentriert wird.

Aber diese letzte Lösung konnte nicht endgültig sein; die Idee der Gnade ist zu unausrottbar mit aller wahren Religion verbunden, um sich in kirchliche Ketten bannen zu lassen. Einmal über das andere hat sie sich zu befreien versucht. Die großen Kämpfe in der katholischen Kirche legen dafür Zeugnis ab. Und zuletzt noch hat die Frage der wahren Gnade in der Reformation zur bleibenden Spaltung der christlichen Kirchen geführt. In der Auffassung der Gnade, die die beiden Kirchen vertreten, können wir das Herz des Protestantismus wie des Katholizismus sehen; denn hier kreuzen sich zwei verschiedene Weltanschauungen, zwei

verschiedene religiöse Typen: Persönlichkeitsmystiker und Unendlichkeitsmystiker, Person und Kraft, Substanz. Und wie die religiösen Bedürfnisse und Ideale der Menschheit immer verschieden bleiben werden, so werden auch diese beiden Weltanschauungen nebeneinander bestehen. Eben darum wird man auch immer unter 'Gnade' ganz verschiedene Realitäten verstehen, wie es in der ganzen Geschichte der christlichen Kirche der Fall ist.

Exkurs 1: Zu χάρις in den Brief-Grüßen.

Paulus hat alle seine Briefe mit einem Gruße begonnen, in dem wir auch das Wort χάρις verwendet finden. Aus diesen schon in seinen ältesten Briefen ganz fest gewordenen Formeln den richtigen Sinn herauszulesen, ist nicht leicht.

Der Umstand, daß sie so verfestigt ist, zwingt uns, die Möglichkeit, daß sie schon dem Apostel fix und fertig zugekommen sei, zuzugeben. Jh. Weiß hält eine Anlehnung z. B. an jüdische Formeln (er nennt Bar. Syr. 78, 2) für recht wahrscheinlich.

Die Kommentatoren nehmen gewöhnlich an, daß sie aus dem in allen griechischen Briefen als Einleitungswunsch vorkommenden χαίρειν und der hebräischen Begrüßung שלם gebildet sei. Aber dieser Anklang von χάρις an χαίρειν könnte doch die Wahl des Wortes höchstens sekundär verursacht haben. Kommt doch das Wort auch oft in den Schlußgrüßen der Briefe vor, wo der gewöhnliche hellenistische Brief ein ἔρρωσο (oder eine andere Form davon) hat, was nach demselben Gesetz eher ein εἰρήνη oder dgl. hätte hervorbringen sollen. Paulus hat gewiß das Wort aus tieferen Gründen gewählt.

Die verschiedenen Formen der Grüße sind folgende: χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη begegnet uns in sämtlichen paulinischen Briefen; von den Pastoralbriefen hat Titus nur χάρις καὶ εἰρήνη (also ohne ὑμῖν oder σοί). Die beiden Timotheusbriefe haben χάρις, ἔλεος, εἰρήνη, so auch 2. Jh., Ign. Smyrn. 12, 2. Apk. 1, 4 hat die paulinische Grußformel aufgenommen, 1. u. 2. Pt. und 1. Clem. haben sie zu einem χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη πληθυνθείη (vielleicht nach Dan. 3, 98) erweitert (vgl. auch die Formel Barn. 1, 1 χαίρετε . . . ἐν εἰρήνῃ, 2. Makk. 1, 1); Judas 2 hat χάρις ganz ausgelassen und schreibt statt dessen ἔλεος ὑμῖν καὶ εἰρήνη καὶ ἀγάπη πληθυνθείη.

Aus allen diesen Beispielen ist wohl zu schließen, daß sich früh

ein christlicher Briefstil ausgebildet hatte, der uns schon in ihren ältesten Formen fest ausgeprägt, ja formelhaft entgegentritt. Es ist daher sehr schwierig, genau zu sagen, was mit den Worten eigentlich gemeint ist, und diese Schwierigkeit wird selbstverständlich verstärkt, wenn die Annahme richtig ist, daß die Grüße von anderswoher übernommen worden sind. Denn durch Paulus' Zusatz (ἀπό usw.) ist es unzweifelhaft, daß sie nicht nur höfliche Formeln sein können.

Was hat nun der Apostel zum Ausdruck bringen wollen? Diese Frage wird ganz verschieden beantwortet. Die allermeisten Exegeten wollen hier einen Ausdruck für Gottes gnädige Gesinnung dem Menschen gegenüber sehen, z. B.: χάρις, used here in its widest sense, is the favour of God by which he acquits all sinners, Jews and Gentils, solely on the principle of faith and grants them freedom from the power of sin and newness of life in Christ or the Spirit. εἰρήνη is the spiritual prosperity enjoyed by the recipients of the divine favour[1]. In ähnlichem Sinn spricht sich die Mehrzahl der Erklärer aus.

Man darf weder die Gefühle des Apostels auf dem Niveau des an Irdisches denkenden griechisch-jüdischen Grußes festhalten wollen, noch die ersten Leser zwingen, sich bei den Worten zu den höchsten Höhen paulinischer Frömmigkeit des mit dem Gefühl der Abhängigkeit von Gottes souveränem Willen gepaarten dankbarfrohen Bewußtseins seiner sündenvergebenden Gnade und des Friedens des mit Gott versöhnten Herzens emporzuschwingen; die Worte umfassen die ganze Skala der religiösen Empfindungen von dem einen bis zum andern ... Wie man χαίρειν sowohl wie εἰρήνη, jedes für sich mit 'Heil' wiedergeben kann, so soll in χάρις καὶ εἰρήνη Heil, aber in vertieftem christlichen Sinne den Lesern gewünscht werden, mit 'Gnade und Friede' ist alles gegeben.

---

[1]) Frame, z. 1. Thess. (Int. Cr. Com.), Robertson and Plummer (Int. Cr. Com.), Haupt (Meyer) u. a., auch in der Hauptsache Jh. Weiß (Meyer) z. 1. Kor., obgleich da die alte dogmatische Verbindung zwischen Gnade und Friede gelöst worden ist, und es anerkannt wird, daß sie einfach nebeneinander stehen.

Mit diesen Worten hat v. Dobschütz[1] den Sinn des Grußes ganz richtig gegeben. χάρις bedeutet also hier (was wohl schon aus der Koordinierung mit εἰρήνη hervorgehen dürfte), die religiöse Grundstimmung, die geistige, innere Realität, die jeder Christ in sich fühlt, die jeder Christ inne hat.

Dann muß aber doch wohl anerkannt werden, daß hier nicht von einer Gnadengesinnung Gottes die Rede sein kann, wie schon v. Hofmann[2] richtig gesehen hat. Ich kann diesen Unterschied nicht für 'Pedanterie' halten, denn, wie unsere ganze Untersuchung gezeigt hat, liegt darin eine große Differenz, die zwar bei Paulus noch zusammengehalten ist, die aber bald die Auffassung der Gnade zersplittern und in weit späterer Zeit auf die katholische und protestantische Kirche verteilen sollte.

Auch die Form des Wunsches spricht wohl deutlich dafür. Denn das fast in allen paulinischen Briefen (1. Thess. ist die einzige Ausnahme) vorkommende ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ[3] gibt die Quelle des Heils an (schwerlich aber die Quelle einer 'Gesinnung Gottes'); von Gott und von Jesus Christus dem Herrn kommen alle religiösen Güter.

So können wir denn, wenn auch mit allem Vorbehalt, einige Vermutungen über die Herkunft der paulinischen Formel wagen: erstens nämlich, daß sie von der hellenistischen Bedeutung herstammt, die wir oben festgestellt haben, und nicht von der griechischen, wenn auch die religiöse Grundstimmung, die von Paulus in sie hineingelegt wird, nicht die ursprüngliche, hellenistische ist; und vielleicht ist sie daher zweitens eine in solchen Mysteriengemeinden üblicher Gruß: auf Paulus könnte dann die Zufügung der jüdischen εἰρήνη zurückgehen; auch sie ist aber möglicherweise hellenistischer Herkunft (vgl. Act. Andr. et Mt. 3; Act. Th. 13; 48 und 49; vgl. auch Act. Barn. 8, 9 und 10). —

[1]) In Meyer; Ewald (Zahn): nicht speziell als vergebende, sondern als Gebende kommt die göttliche Huld in Betracht; Wohlenberg (Zahn): die aus der gnädigen Gesinnung Gottes hervorströmende, dem Bußfertigen und Gläubigen zuteil werdende Liebesfülle Gottes in Christo.

[2]) Wenn auch seine Deutung 'Gnadengabe' zu eng ist.

[3]) Kol. 1, 2 wird nur 'Gott unser Vater' genannt, der Zusatz τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ fehlt in B D K L, findet sich aber in A C F G. Sachlich liegt hier ebensowenig wie 1. Thess., wo beide fehlen, ein Unterschied vor.

Wie wir oben gesehen haben, hat sich in den beiden Timotheusbriefen und einigen nachpaulinischen Briefen die Grußformel insoweit verändert, daß sie jetzt χάρις, ἔλεος, εἰρήνη lautet; 1. und 2. Pt. u. a. haben ein πληθυνθείη zugefügt. Ist gleichzeitig auch eine sachliche Veränderung eingetreten?

Am ehesten wäre dies bei den Timotheusbriefen und 2. Jh. anzunehmen. Die Hinzufügung von ἔλεος könnte dafür zeugen, daß man es jetzt begonnen hatte, χάρις als eine gnädige Gesinnung Gottes, also zum größten Teile mit dem hinzugefügten ἔλεος synonym zu verstehen[1]. Dafür würde auch sprechen, daß der Gedanke an Gottes Barmherzigkeit, wie wir oben gesehen haben, in diesen Briefen stärker hervortritt als bei Paulus. Und doch habe ich Bedenken; denn wir müssen uns erinnern, daß wir es hier mit schon abgenutzten Formeln zu tun haben, derer konkreter Sinn den Lesern nicht mehr ganz gegenwärtig war.

Auch in den beiden Petrusbriefen muß die Frage offen bleiben. Das Verbum πληθυνθείη würde dafür sprechen, daß wir es hier mit der mehr quantitativen Auffassung von Gnade zu tun haben, die uns oft in der nachpaulinischen Literatur begegnet ist; vgl. 1. Pt. 4, 10; 5, 5; 10 und besonders 2. Pt. 3, 18 αὐξάνετε δὲ ἐν χάριτι καὶ γνώσει. —

In den Schlußgrüßen wird χάρις nur als von Jesus ausgehend bezeichnet: ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ μεθ' ὑμῶν Röm. 16, 20 (24), 1. Kor. 16, 23; 1. Thess. 5, 28; 2. Thess. 3, 18 (Apk. 22, 21; 1. Clem. 65, 2). Auch dieser Gen. zeigt deutlich, daß wir es nicht in erster Hinsicht mit einer Gesinnung Gottes zu tun haben, sonst würde es wohl hier χ. τοῦ θεοῦ heißen. In dieselbe Richtung weist auch der in Gal. 6, 18; Phil. 4, 23; Philem. 25 vorkommende Zusatz μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν. Für Paulus bedeutet πνεῦμα das Innere des Menschen, seine religiöse Welt, sein wahres

[1]) Vgl. Brooke (Int. Cr. Com.) z. 2. Jh., Edinburgh 1912: It is a natural expansion of the commoner χάρις καὶ εἰρήνη ... and it fits well with the general tone of later Epistles. — Wohlenberg (Zahn): χάρις, welches gnädige Gesinnung gegen den Sünder überhaupt bedeutet, wird näher als eine Hilfeleistung gegen jemanden, der sich in Not befindet, beschrieben; und wahrscheinlich wird der Apostel hierbei an die bedrängte Lage seines Schülers gedacht haben; W. hat also eine positive Bedeutung; diese wird auch dadurch möglich, daß, wie wir oben gesehen haben, auch ἔλεος einen solchen Sinn haben kann.

Ich; und mit diesem echten Teil des Menschen wird die χάρις sich vereinigen und dadurch ihm die rechte und allein nötige Ausstattung geben.

Wie fest sich dieser Ausdruck in dem christlichen Briefstil eingewurzelt hat, zeigen uns Eph. 6, 24; Kol. 4, 18; 1. Tim. 6, 21; 2. Tim. 4, 22; Tit. 3, 15; Hebr. 13, 25; Mart. Pol. 22, 2; hier liegt bereits ein terminus technicus vor. χάρις allein würde sonst nie einem Griechen verständlich sein. Oder war dies schon der Fall, ehe das Wort als ein christlicher Gruß verwendet wurde? Ist die Auslassung des Gen. ein Zeichen dafür, daß die religiöse Bedeutung auch ohne ihn feststeht?

Exkurs 2: Die nicht-religiösen Bedeutungen von χάρις im N. T.

a) Dank.

χάρις in der Bedeutung von Dank ist in der hellenistischen Zeit ganz gewöhnlich und kommt auch im N. T. wie in LXX vor. In Za. 6, 14 ist χάρις der Ausdruck für die Dankbarkeit des Volkes, eine Bedeutung, die uns massenhaft in den Inschriften jener Zeit begegnet, (vgl. z. B. Syll². 207, 6; 481, 17; Collitz 3585, 19; 3575, 13; 3576, 8 u. oft); J. Syr. 30, 6 haben wir die so gebräuchliche Phrase χάριν (ἀντ)ἀποδιδόναι; so auch 8, 19; 20, 16; 1. Ma. 14, 25; gewöhnlicher ist in den Inschriften die Form χάριτας ἀποδιδόναι, vgl. Syll.² Index, vgl. auch verschiedene Verbindungen, Kaibel, Ep. Gr. 787, 753, 2; 758, 2; 845, 4 u. a. Philo leg. all. II. 60, Ramsay C B. 497 u. a., so in LXX 3. Ma. 9, 1; 4. Ma. 11, 2, χάριν ἔχειν 3. Ma. 5, 20, Epikt. Diss. I. 2, 23; III. 5, 10 πᾶσαν χ., IV. 7, 9; 10, 16; P. Par. 42, 3, χάριτας ἔχειν 2. Ma. 3, 33, μεγίστας χάριτας ἔχειν P. Tebt. 124, 7; 21, χάριν παρέχειν P. Flor. 128, 4, B G U 48, 7 (τέλειαν χ.).

Bei Paulus steht das Wort sehr oft für Dank an Gott. So haben wir Röm. 7, 25 einen Dankruf des Apostels, der den Abschreibern viel zu schaffen gegeben hat. Der Apostel unterbricht sich hier selbst mit dem freudenvollen Wort: χάρις τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν. Wie wir oben gesehen haben, ist dies Wort schon früh als ἡ χάρις τοῦ θεοῦ gelesen worden,

aber die Lesart εὐχαριστῶ, die sich auch in einigen Handschriften (ℵ A K L P u. a.) findet, zeugt inhaltlich für den oben gegebenen Text, der wohl auch, weil die schwierigste Lesart, als ursprünglich zu gelten hat.

Daß ein derartiger Dankruf den Zusammenhang in dieser Weise unterbricht, finden wir nicht bei Paulus allein, sondern auch z. B. B. G. U. 843, 6 in einem Briefe γινώσκει[ν σε θέ] | λω, ὅτι χάρις τοῖς θεοῖς ἱκάμ[ην εἰς] | Ἀλεξάνδριαν. In derselben Weise auch Mart. Pol. 3, 1 πολλὰ γὰρ ἐμηχανᾶτο κατ' αὐτῶν ὁ διάβολος· ἀλλὰ χάρις τῷ θεῷ· κατὰ πάντων γὰρ οὐκ ἴσχυσεν[1].

Ein solches Dankwort hat auch Philo qu. rer. div. her. 309: πολλὴ δὲ τῷ σπείραντι τοὺς σπινθῆρας χάρις. Vgl. auch P. Ital. 94, 6 Θεοῖς | δὲ χάρις ὅτι ἤρεσε καὶ | τῷ παιδὶ ἡ ποδίς (2. Jahrh.) (M.).

Paulus verwendet χάρις auch in einer Art verbalen Verbindung, z. B. Röm. 6, 17: χάρις δὲ τῷ θεῷ ὅτι; auch dazu haben wir Parallelen in der Koine, z. B. Fay. T. 124, 16 ἀλλὰ τοῖ[ς] θ[εο]ῖ[ς] ἐστ[ι]ν | χάρις ὅτι οὐδεμία ἐστὶν πρό | λημψις ἡμεῖν γεγενημένη | εἶνα . . . vgl. Epikt. Diss. IV, 5, 9[2]. Bei Paulus scheint aber der dat. c. part. gewöhnlicher zu sein (1. Kor. 15, 57; 2. Kor. 2, 14; 8, 16); 2. Kor. 9, 15 findet sich eine Konstruktion mit ἐπί und nachfolgender Substantive (vgl. auch P. Petr. I. 29, 2; III. 53, 5ff. εἴ ἔρρω | [σ]αί τε καὶ τ'ἄλλα σοι κατὰ γνώμην ἐστίν, [θ]εῶι πλεί | [στ]η χάρις, ἔρρωμαι δὲ καὶ αὐτός. II. 13, 6, 2).

In den Pastoralbriefen kommt eine Wendung χάριν ἔχω τῷ . . . ὅτι (1. Tim. 1, 12, ohne ὅτι-Satz 2. Tim. 1, 3) vor. Dazu bietet Corp. Herm. eine gute Parallele (VI. 4) κἀγὼ δὲ χάριν ἔχω τῷ θεῷ, τῷ . . . ὅτι; vgl. auch P. Oxy. 939, 6 (4. Jahrh.) καὶ εἴη διὰ παντὸς ἡμᾶς χάριτας ὁμο | [λογοῦντα]ς διατελεῖν ὅτι ἡμῖν

---

1) Vgl. auch Epiktet Diss. IV. 4, 7; P. Gieß. 23, 11, auch 17, 6.

2) Mörth (in Festschrift der 50. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner, Graz 1909), Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum (D) opponiert mit Recht gegen Zahn's (Epiktet und das N. T.[2] Anm. 39) Folgerung, daß das χάρις τῷ θεῷ Ep. Diss. IV. 4, 7 auf Röm. 7, 15—21 zurückgehe. M. führt hier Xenophon, Anab. 3, 3, 9 an, aber da haben wir die Konstruktion τοῖς οὖν θεοῖς χάρις ὅτι . . . Besser scheint die Parallele Oeconomicus 8, 16 ἐὰν . . σῷζῃ, πολλὴ χάρις, ἔφη, τοῖς θεοῖς. Die oben zitierten Parallelen sind jedoch viel beweiskräftiger.

ἵλεως ἐγένετο | ... χ. σοι ὁμολογεῖν P. Gen. 47, 17, χάριτας ὁμολογεῖν P. Grenf. II. 92, 9.

In einem offiziellen Dokument aus der Zeit nach Neros Proklamation zum Kaiser lesen wir folgendes (P. Oxy. 1021, 14ff.): διὸ πάντες ὀφείλομεν | στεφανηφοροῦντας | καὶ βουθυτοῦντας | θεοῖς πᾶσι εἰδέναι | χάριτας, vgl. P. Oxy. 963; oder wir finden in einem kleinen Briefe aus der Mitte des 3. Jahrh. εἰ ἔρρωσαι καὶ | ὧν πρόνοιαν ποιεῖ καὶ | τἄλλα σοι κατὰ λόγον ἐστὶν | εἴ⟨η⟩ ἂν ὡς ἐγὼ θέλω καὶ | τοῖς θεοῖς πολλὴ χά[ρι]ς | ὑγίαινον δὲ καὶ αὐτός (P. Hib. 79, 2ff.).

Daß also in der Koine χάρις 'Dank', besonders an die Götter, bedeutet, ist unzweifelhaft. Dies wird auch von Inschriften bestätigt, z. B. Πανὶ χάριν σωθεὶς Εὐτυχίδης ἔθετο ἐκ Τρωγούτων vgl. O I G S 539, 5 θεῷ | Νέρουσᾳ | καισαρέων | ... | ἡ βουλὴ | καὶ ὁ δῆ | μος χάριν, oder Kaibel, Ep. Gr. Nr. 685, 4 καὶ βαιὴν στήλῃ τήνδε ἀπέδωκε χάριν (vgl. auch Nr. 786, 3).

Viel öfter als χάρις finden wir aber auf Inschriften das Wort χαριστήριον dafür verwendet. So Ramsay, C. B. 289 eine Inschrift: Στράτων Ἄρχοντος σωθεὶς κατὰ θάλασσαν θεοῖς μεγάλοις Σαμόθραξιν χα(ι)ρεστήριον oder C. B. 474 Διὶ χαριστήριον. Collitz 1535, 5; 1223; 233, 6 u. a. Mit ungefähr denselben Worten drückt sich auch ein Arzt bei der Verehrung des Heilungsgottes Asklepios aus (Kaibel, Ep. Gr. Add. 805a): τῷ σωτῆρι Ἀσκληπιῷ σῶστρα καὶ χαριστήρια Νικομήδης ὁ ἰατρός.

Bei Philo und Josephus wie in LXX haben wir dies Wort in dem alttestamentlich-technischen Sinne von Dankopfer (Josephus Antiqu. III. 9, 1; 2; 3; III. 10, 4 (W.) Philo und LXX oft).

Auch 1. Kor. 10, 30 haben wir wahrscheinlich die Bedeutung von Dank: εἰ ἐγὼ χάριτι μετέχω, τί βλασφημοῦμαι ὑπὲρ οὗ ἐγὼ εὐχαριστῶ. Lietzmann nimmt hier χάρις im technischen Sinne: 'wenn ich am Ende der Mahlzeit Ps. 23, 1 spreche, und damit deutlich sage, wen ich als meinen Gott anerkenne'; aber das ist ein wenig zu speziell. Der Apostel will nur sagen, daß das, was der Mensch mit aufrichtiger Dankbarkeit gegen Gott genießt, ihm nie schaden kann[1].

[1]) Eustratides Lexikon sagt aber hier: χάριτι τῆς πίστεως.

b) Lohn.

Der Bedeutung von Dank kommt die von Lohn oft sehr nahe. Diese Bedeutung findet sich sowohl in LXX wie im N. T. als auch in anderen gleichzeitigen Schriften, z. B. J. Syr. 12, 1; Sap. Sal. 3, 14.

Hier wäre Lc. 6, 32; 33; 34 zu nennen, wo wir dreimal ein *ποία ὑμῖν χάρις ἐστίν*; haben. Mt. hat in den entsprechenden Sprüchen einerseits *τίνα μισθὸν ἔχετε*, anderseits *τί περισσὸν ποιεῖτε*; Lucas selbst geht später zu *μισθός* über (V. 35), wo er Jesus sagen läßt: 'nein — liebet eure Feinde und tut wohl und leiht, ohne etwas dafür zu hoffen. Dann wird euer Lohn reich sein und ihr werdet Söhne des Höchsten sein, denn er ist gütig auch über die Undankbaren und Bösen'.

Aber nicht Lucas allein hat diese Bedeutung von *χάρις*. Als aus Lucas zitiert kommt sie auch Did. 1, 3 und 2. Clem. 13, 4 vor; aber auch bei Paulus können wir sie finden, wenigstens in mehreren Handschriften (D E F G) 1. Kor. 9, 16: *ἐὰν γὰρ εὐαγγελίζωμαι, οὐκ ἔστιν μοι χάρις* (*καύχημα*). Später wird *χάρις* (V. 18) mit dem Synonymon *μισθός* vertauscht; nicht weil Paulus predigt, hat er Anspruch auf Lohn und Dank, wohl aber, weil er kostenlos das Evangelium predige; hat doch der Herr gesagt, daß die, die das Evangelium predigen, auch vom Evangelium leben sollen (V. 14f.). So begegnet uns auch das Wort Ign. Pol. 2, 1 *καλοὺς μαθητὰς ἐὰν φιλῇς, χάρις σοι οὐκ ἔστιν*[1].

χάρις bedeutet aber vielleicht nicht ganz dasselbe wie 'Lohn'. Vielleicht ist es eigentlich mehr mit dem matthäischen *τί περισσόν* identisch, das der 'Anspruch auf Lohn' ist. Das Wort trägt ein Doppelgesicht; es bedeutet einerseits nur etwas, was man gibt, z. B. Dank, Gunst usw., aber anderseits auch etwas, was man besitzt, eine handgreifliche positive Ausstattung, Eigenschaft oder dgl. des Menschen.

Das oben angeführte Beispiel aus Lucas gehört m. E. zu der letzteren Bedeutung, weswegen es sich denn auch von *μισθός* unterscheidet; dieses bedeutet ja Lohn, jenes Anspruch auf Lohn (der

[1]) Vgl. 1. Pt. 2, 19, 20; Mart. Andr. I. 10; vgl. auch J. Syr. 12, 1; Sap. Sal. 3, 14.

Unterschied der Verben ist zu beachten), daher kann gesagt werden, daß eine gewisse Sache χάρις ist.

Daher gehört χάρις hier in den Gedanken der Rechnungsführung mit Gott, der allem wirklichen Christentum so fremd ist. Paulus biegt die Meinung des Wortes wenigstens sogleich um. Er will hier nur sagen, daß wie er selbst auch die Korinther oft das aufgeben müssen (z. B. das Essen von Götzenfleisch), wozu sie das Recht haben, um der Liebe willen, um ihres Christentums willen.

Dies scheint auch die Anwendung bei Lucas zu sein. Auch hier handelt es sich um Verdienst, um die höhere Sittlichkeit, die das Christentum fordert: liebet eure Feinde usw. Auch hier aber zeigt sich, wie leicht dies χάρις in den Lohngedanken hinübergleitet. Vergleichen wir den Lucastext mit Mt., so ist sofort klar, daß das καὶ ἔσται ὁ μισθὸς ὑμῶν πολύς sekundär ist. Ursprünglich ist nur gesagt: damit ihr die Kinder des Höchsten seid. Der Zusatz des Lucas ist für die Zeit charakteristisch, in der die Syn. niedergeschrieben sind; es war der Kirche nicht möglich, die hohen religiösen Gedanken des galiläischen Meisters in ihrer Reinheit festzuhalten, sie wurden mit den Vorstellungen und der Moral der Gemeindeglieder vermengt, denen der Vergeltungsgedanke ein Erbstück aus der jüdischen Zeit war. Daß er die Herzen beherrschte, davon haben wir in den Syn., in den pseudopaulinischen Briefen und in der ganzen Literatur des jungen Christentums die unzweideutigsten Beweise.

Justinus Apol. I. 15, 9 hat den Text: εἰ γὰρ δανείζετε παρ' ὧν ἐλπίζετε λαβεῖν, τὶ καινὸν ποιεῖτε; (τί καινόν auch Justin I. 15, 10). Es scheint auch hier dieselbe Meinung zugrunde zu liegen. Nur wenn die Christen etwas 'Neues' tun, mehr als man von ihnen fordern kann, nur dann lieben sie, wie es Jesus fordert.

In Inschriften finden wir oft die Bedeutung von Lohn, Dank; so Kaibel, Ep. Gr. 62, 5 εἰ δὲ τὰς εὐσεβίας παρὰ Περσεφόνῃ χάρις ἐστίν Nr. 475 οὐκ ἔλαβες χάριν ἐκ καμάτων σῶν, 768, 9: ὧν χάριν οἱ ἀθάνατοι ἀπεμνήσαντο δικαίαν und Nr. 95, wo ein Weib, das sein ganzes Leben fromm und rechtschaffen gelebt hatte, vor den Göttern klagt: οὖσα δὲ τοιάυτη χάριν οὐ δικαίαν κεκόμισμαι οὔτε παρ' ὧν ὤιμεν οὔτε ἀπὸ δαιμονίου. So hören wir

auch Kaibel, Ep. Gr. 85 (3. Jahrh.) davon, daß ἐσθλοῖς οὐ κενεὰ μόχθων [χ]άρις und Nr. 1126 εἴ με φιλοῦντα φιλεῖς, δισσὴ χάρις· εἰ δέ με μισεῖς τόσσον μεισηθείης ὅσσον ἐγώ σε φιλῶ. Es ergibt sich also, daß wir oft χάρις als 'Lohn' zu deuten haben, aber fast immer mit dem Nebengedanken von Dank; vgl. auch Syll.² 325, 24 ff.: τοῖς εὐσεβέστατα καὶ κάλλιστα πολιτευομένοις καὶ παρὰ θεῶν τις χάρις καὶ παρὰ τῶν εὐεργετηθέντων ἐπακολουθεῖ (vgl. auch P. Par. 31, 37).

c) Gunst, Gnade, Dienstleistung.

Rein profan finden wir diese Bedeutung oft in LXX J. Syr. 3, 31; 40, 17; Sap. Sal. 14, 26 — J. Syr. 17, 22; 19, 25; 20, 13; so auch 1. Es. 8, 27; Judith 10, 8 und Esther 6, 3. Die Zusammenstellung χάρις καὶ φιλία haben wir Prov. 15, 17; 25, 10 (vgl. Lond. Pap. 121, 214) zusammen mit συμμαχίαν 1. Ma. 12, 3 S, in welcher Form sie sehr oft in Inschriften vorkommt (O I G S 441, 67; Syll.² 307, 16; P. Lond. 121, 214 u. a.

Im N. T. finden wir diese Bedeutung von χάρις Act. 25,3; 9 (auch Barn. 21, 7 dieselbe Phrase). In den Papyri steht sie z. B. P. Oxy. 941, 6: εἰκὸς παρέχει σοι τὴν χάριν, so auch 1071, 3: τελείοσον τὴν χάριν, B. G. U. 848 ποίη σοι τὴν χ.... δέξαι σοι αὐτά; Ramsay C. B. 342; Ramsay, St., S. 223, Nr. 21, 2. Collitz 4568, 15: ἰδίαν χάριν ἐξαιτούμενοι c. acc. c. inf. (= Syll.² 255) vgl. Act. 25, 3, (Lys. ἀπαιτοῦμεν τὴν χ. (bis) Steph. u. a.), wo wir also den Sinn von Dienstleistung in der Koine sehr oft belegt finden, B. G. U. 596, 12 f.; 388 I. 24 u. a. — πρὸς χάριν = nach Gunst P. Oxy. 1188, 5; 11 und andere Papyri zeigen uns eine andere Variante dieser Bedeutung, die also mehr die Gesinnung hervorhebt; diese liegt wohl auch Act. 2, 47 vor: ἔχοντες χάριν πρὸς ὅλον τὸν λάον.

d) Gabe.

Nahe mit der Bedeutung 'Gunst' hängt die von 'Gabe', dem Ausdruck oder der Folge der Gunst zusammen. Sie findet sich bei Paulus 1. Kor. 16, 3, 2. Kor. 8, 4; 19 für die Zuschüsse der Heidengemeinden an die Christen zu Jerusalem; daß Paulus diese Bedeutung nicht neugeschaffen hat, zeigen uns mehrmals die Papyri: P. Oxy. 705, 64: ἠθέλησας ἀμετάστρεπτον εἰς ἕτερόν τι

δαπανήσεσθαι τὴν χάριν; vgl. auch OIGS 666, 7, 21 u. a.; P. Ox. 1208; Philo, de virt. M. II 569, 16; de human. 79; vgl. auch J. Syr. 29, 15.

Exkurs 3: Zur Geschichte der Exegese.

Der Unterschied zwischen der herrschenden protestantischen und der katholischen Auffassung der Gnade ist charakteristisch. Für jene vergleiche man die durchgehende Exegese besonders der älteren protestantischen Forscher und die Enzyklopädien[1]. Nehmen wir dagegen ein katholisches Werk[2], so finden wir sogleich einen großen Unterschied. 'Grace, in general, is a supernatural gift of God to intellectual creatures (men, angels) for their eternal salvation, whether the latter be furthered and attained through salutary acts or a state of holiness.... God, who to the one not endowed with grace inhabiteth light inaccessible (1. Tim. 6, 16). Christian grace is a fundamental idea of the Christian religion the pillar on which, by a special ordination of God, the majestic edifice of Christianity rests in its entirety. Among the three fundamental ideas — sin, redemption and grace — grace plays the part of the means, indispensable and Divinely ordained, to effect the redemption from sin through Christ and to lead men to their eternal destiny in heaven'.

Nehmen wir diese Worte, wie sie jetzt dastehen, so zeigt sich, daß die katholische Auffassung von Gnade weit mehr als die protestantische mit den Vorstellungen der ältesten Kirche, wie wir sie in den nachpaulinischen Schriften und in denen der apostolischen Väter und Kirchenväter finden, kongruent ist. Denn sie scheint

---

1) Vgl. Lichtenberger, Encyclopédie des sciences religieuses, V S. 645, Art. Grâce, Stewart. D. B., Art. Grace. Otto Kirn, R. E.[3], Art. Gnade. — Es ist noch erstaunlicher folgendes zu hören: He is the apostle of grace. No word, no theme, no thing is so often on his lips as *χάρις* (J. R. Cameron in Exp. Nr. 26, 1913, Febr. S. 178ff., Art. The grace of our Lord Jesus Christ). Schon eine ganz einfache Statistik würde vor derartigen Übertreibungen schützen.

2) The Catholic Encyclopedia, Art. Grace; vgl. auch oben oft Zorell.

mit den Gedanken der hellenistischen Zeit ganz vertraut zu sein, sie spricht noch dieselbe Sprache wie die Menschen der Kaiserzeit, und ihre religiösen Gedanken wandern noch dieselben Bahnen wie die der Christen nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts in den hellenistischen Großstädten. Wir können daher auch von den ältesten Auslegern des N. T. eben in dieser Hinsicht so viel lernen, weil ihre Frömmigkeit der der ersten christlichen Generationen so ähnlich war.

In dieser Hinsicht ist die protestantische Exegese viel ungünstiger gestellt. Sie hat sich zu viel damit beschäftigt, moderne, psychologisierende Vorstellungen in die alten Texte hineinzulesen, und das zeigt sich mehr als sonst wo in ihrer Auslegung von Gnade! Wie viel näher steht doch die katholische Gnadenlehre den Gedanken der Christen des 2. und 3. Jahrhunderts!

Und doch, obgleich auch Paulus seine Gedanken in diese mehr konkreten Bahnen lenkt, ihn hat der Katholizismus nicht verstehen können. Wenn auch die Protestanten mit dem Apostel allzu viel 'psychologisiert' haben, so hat doch vielleicht niemand seine religiöse Grundstimmung so gut erkannt wie Luther. Die Gedanken beider über Sünde und Gnade und Vergeltung, ihr ganzes Christentum ist in der Hauptsache kongruent.

Der Unterschied liegt eigentlich darin, daß Luther, ein Kind des Humanismus, auf den Einzelnen, auf sich selbst und seine Sünde den Blick lenkt, daß ihn die alte jüdische Fragestellung von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit noch beherrscht. Paulus dagegen sieht alles fast physisch-konkret, eschatologisch, absolut. Ihm ist alles in der Welt ein Kampf großer, kosmischer Kräfte; er lenkt seinen Blick nicht auf den einzelnen Menschen, sondern auf die Menschheit. Und da hat er das Wirken des souveränen Gottes gefunden: die messianische Zeit ist angebrochen, die Christen haben daran teil. Daher seine große Siegesgewißheit, daher sein uns kaum faßbarer ungeheurer 'Idealismus'.

Wie wenig aber hat die katholische Kirche diese Gedanken fassen können!

Register.

1. Stellen.

a) Israelitisch-jüdische Literatur.

Gen. 3, 15 S. 57.
19, 19 S. 7.
41, 38 S. 151.
Ex. 33, 12 S. 6.
34, 6 S. 8.
Num. 11, 15 S. 7.
Jud. 6, 17 S. 7.
1. Reg. 2, 8 S. 33.
3. Reg. 19, 18 S. 24.
Jes. 16, 5 S. 33.
22, 23 S. 33.
Ez. 12, 24 S. 7.
Dan. 1, 9 S. 7.
3, 98 S. 202.
Zach. 6, 14 S. 206.
12, 10 S. 7. 121.
Esther 2, 9. 17 S. 7.
6, 3 S. 211.
Judith 10, 8 S. 211.
1. Makk. 12, 3 S. 211.
14, 25 S. 206.
2. Makk. 1, 1 S. 202.
3, 33 S. 206.
3. Makk. 5, 20 S. 206.
9, 1 S. 206.
4. Makk. 11, 2 S. 206.
Ps. 17, 26 S. 134.
23,1 S. 208.
30, 22 S. 168.
44, 3 S. 7, 104.
83, 12 S. 7.
88, 15 S. 33.
93, 20 S. 33.
Prov. 7, 5 S. 7.
10, 32 S. 7.
11, 16 S. 33.
12, 23 S. 33.
15, 17 S. 211.
25, 10 S. 211.
Prov. 26, 11 S. 7.
J. Syr. 1, 1 S. 106.
3, 13. S. 106.
3, 31 S. 7. 211.
4, 21 S. 7.
6, 26 S. 106.
7, 33 S. 168.
8, 19 S. 7. 206.
12, 1 S. 209.
17, 22 S. 7. 211.
18, 17 S. 122. 134.
19, 20 S. 106.
19, 25 S. 7. 211.
20, 13 S. 7. 211.
20, 16 S. 206.
27, 11 S. 106.
29, 15 S. 212.
30, 6 S. 206.
37, 21 S. 106.
38, 30 S. 168.
40, 17 S. 7. 211.
Sap. Sal. 3, 9 S. 7.
3, 14 S. 209.
4, 15 S. 7.
14, 26 S. 7. 211.
Ps. Sal. 2, 37—40 S. 8.
4, 29 S. 8.
6, 9 S. 8.
7, 8 S. 88.
10, 4ff. S. 8.
13, 11 S. 8.
14, 6 S. 8.
15, 15 S. 8.
17, 32 S. 88.
4. Esra 14, 34 S. 85.
Bar. 2, 14 S. 7.
Bar. Syr. 78, 2 S. 202.
Pirke Aboth III 5 S. 88.

b) Neues Testament.

Matthäus 1, 22 S. 26.
19, 28 S. 33.
25, 31 S. 33. 60.
Marcus 15, 34 S. 34.
Lucas 1 S. 35.
1, 28 S. 134.
2, 25 S. 146.
2, 40 S. 146.
2, 52 S. 150.
4, 1 S. 138.
4, 18 S. 146. 151. 152.
4, 22 S. 147.
6, 32—34 S. 209ff.
6, 35 S. 119.
7, 42 S. 28.
Johannes 1, 14. 16 S. 152ff.
1, 17 S. 62. 152ff.
1, 33 S. 146.
3, 18 S. 60.
3, 36 S. 60.
5, 27 S. 60.
6 S. 127.
5, 27 S. 60.
7, 17 S. 60.
8, 21 S. 102.
8, 31 S. 102.
8, 44 S. 102.
14, 23 S. 60.
17, 11. 12 S. 102.
17, 17. 19. 21ff. S. 102.
17, 24 S. 57.
Acta 1, 8 S. 146.
2, 17 S. 146.
2, 47 S. 211.
3, 14 S. 28.
4, 8 S. 138.
4, 33 S. 146.
5, 3 S. 147.
5, 9 S. 147.
5, 11 S. 146.
6, 3 S. 138.
6, 5 S. 138.
6, 8 S. 138.
6, 10 S. 139.
7, 10 S. 151.
7, 55 S. 139.
9, 17 S. 138.
10, 44 S. 146.
11, 15 S. 146.
11, 23 S. 51. 88.
13, 2—4 S. 181.
13, 3 S. 70.
13, 9 S. 138.
Acta 13, 43 S. 87.
13, 48 S. 67.
13, 52 S. 138.
14, 2 S. 70.
14, 3 S. 70. 88.
14, 26 S. 70.
15, 11 S. 64.
15, 40 S. 70.
16, 14 S. 67.
18, 27 S. 65. 66.
19, 6 S. 146.
19, 16 S. 151.
20. 24 S. 80. 88.
20, 32 S. 88.
25, 3 S. 211.
25, 9 S. 211.
25, 11 S. 28.
25, 16 S. 28.
Römer 1, 5 S. 97. 175.
1, 11 S. 109. 121. 169.
3, 1ff. S. 10.
3, 5ff. S. 20.
3, 21 S. 20.
3, 24 S. 20. 32. 101.
4, 1ff. S. 20.
4, 4 S. 22.
4, 4ff. S. 75.
4, 20
5, 1 S. 72. 120.
5, 12—14 S. 37.
5, 12ff. S. 35. 37. 78.
5, 15 S. 65.
5, 20 S. 115.
6, 1ff. S. 20. 46.
6, 14 S. 46.
6, 15ff. S. 20. 23.
6, 17 S. 207.
7 S. 11. 75.
7, 15 S. 207.
7, 25 S. 51. 206.
8, 4ff. S. 53.
8, 9. 10 S. 151.
8, 30 S. 141.
9—11 S. 9. 10. 24.
9, 15 S. 35.
9, 23 S. 35.
11, 5ff. S. 23.
11, 29 S. 26.
11, 30ff. S. 35.
11, 33 S. 102.
12, 6 S. 53.
12, 6—8 S. 170.
13, 14 S. 110.

Römer 14, 1 S. 97.
15, 15 S. 97. 174.
15, 18 ff. S. 176.
16, 20 (24) S. 205.
1. Korinther 1, 4 S. 101.
2, 7 ff. S. 141.
2, 11 S. 151.
2, 12 S. 134.
3, 10 S. 67. 97. 174.
3, 16 S. 151.
6, 19 S. 151.
7, 7 S. 169.
7, 25 S. 35.
8, 6 S. 26.
9, 16 S. 209.
10, 18 S. 47.
10, 30 S. 208.
12 S. 108.
12, 1 S. 173.
12, 4 ff. S. 169 ff.
12, 8 S. 53.
14, 3 S. 173.
14, 24 S. 173.
14, 32 S. 173.
15, 9 S. 35. 46.
15, 10 S. 47. 67. 84.
15, 57 S. 207.
16, 3 S. 211.
16, 23 S. 205.
2. Korinther 1, 11 S. 169.
1, 12 S. 67. 102. 103. 116.
1, 15 S. 121.
2, 7 S. 28.
2, 10 S. 28.
2, 14 S. 207.
3 ff. S. 47 ff.
4, 1 S. 35.
4, 7 S. 48.
4, 11 S. 48.
4, 13 S. 48.
4, 15 S. 53.
5, 2 S. 110.
5, 20 ff. S. 81.
6, 1 S. 53. 80.
6, 1 ff. S. 81 ff.
8, 4 S. 211.
8, 9 S. 30. 50. 80.
8, 16 S. 207.
8, 19 S. 211.
9, 8 S. 177.
9, 13 S. 47. 50.
9, 15 S. 207.
10, 5 S. 102.
12, 7 ff. S. 48.
12, 9 S. 50. 109.
2. Korinther 12, 11 S. 50.
12, 13 S. 28.
Galater 1, 6 S. 76.
1, 15 S. 26.
2, 9 S. 97.
2, 17 ff. S. 20.
2, 21 S. 26. 73. 104.
3, 18 S. 27. 34.
3, 27 S. 110.
5, 1 S. 73.
5, 4 S. 73.
6, 16 S. 35.
6, 18 S. 205.
Epheſer 2, 4 S. 35.
2, 4—9 S. 30.
2, 7 S. 85.
3, 2 S. 124.
3, 7 S. 53.
3, 8 S. 97.
3, 20 S. 53.
4, 7 S. 97. 178.
4, 11 S. 170 ff.
4, 29 S. 121. 148. 169.
4, 32 S. 28.
6, 24 S. 206.
Philipper 1, 7 S. 79. 81. 85.
1, 29 S. 35.
2, 9 S. 134.
3, 5 ff. S. 11.
4, 23 S. 205.
Koloſſer 1, 2 S. 204.
1, 6 S. 80.
1, 29 S. 53.
2, 13 S. 28.
3, 13 S. 28.
3, 15 S. 78.
3, 16 S. 77. 109.
3, 17 S. 78.
4, 6 S. 103. 148.
4, 18 S. 206.
1. Theſſalonicher 1, 1 S. 53.
4, 9 S. 174.
4, 16 S. 47.
5, 19 S. 181.
5, 28 S. 205.
2. Theſſalonicher 1, 12 S. 52.
2, 16 S. 77.
3, 18 S. 205.
1. Timotheus 1, 12 S. 207.
1, 14 S. 114.
1, 18 S. 181.
3. 4 S. 106.
3, 16 S. 67.
4, 9 S. 106.
4, 14 S. 180. 193.

1. Timotheus 5, 2 S. 106.
5, 5 S. 87.
6, 21 S. 206.
2. Timotheus 1, 3 S. 207.
1, 6 S. 180.
1, 8 S. 53.
1, 9ff. S. 56.
1, 14 S. 116.
1, 16 S. 35.
1, 18 S. 35.
2, 1 S. 115. 116.
4, 22 S. 206.
Titus 2, 11ff. S. 55. 58. 60.
3, 4ff. S. 32.
3, 5 S. 101.
3, 7 S. 30. 67. 68.
3, 15 S. 206.
Philemon. 22 S. 28.
25 S. 205.
Hebräer 2, 9 S. 34.
2, 10 S. 26.
2, 9ff. S. 34.
4, 16 S. 32. 87.
10, 29 S. 121.
Hebräer 12, 15 S. 118.
12, 28 S. 120.
13, 9 S. 117.
13, 25 S. 206.
1. Petrus 1, 3 S. 35. 101.
1, 10 S. 84. 87. 119. 184.
1, 13 S. 84.
2, 19. 20 S. 209.
3, 7 S. 80. 85.
3, 10 S. 174.
4, 10 S. 105. 205.
4, 14 S. 35.
5, 5 S. 205.
5, 10 S. 106. 205.
5, 12 S. 85.
2. Petrus 1, 17 S. 35.
3, 18 S. 102. 116. 205.
1. Johannes 1, 1. 2 S. 57.
Jakob. 4, 6 S. 116.
Judas 2 S. 202.
4 S. 119.
8 S. 132.
21 S. 35.
Apokalypsis Johannis 1, 4. S. 202.
22, 21 S. 205.

c) Altchristliche Literatur.

1. Clemens 8, 1 S. 88.
16, 17 S. 88.
30, 2 S. 117.
30, 3 S. 117.
38, 1 S. 105. 174.
50, 3 S. 53.
55, 3 S. 116.
65, 2 S. 205.
2. Clemens 13, 4 S. 209.
Barnabas 1, 1 S. 202.
1, 2 S. 125.
5, 6 S. 182.
9, 8 S. 127.
21, 7 S. 211.
21, 9 S. 106. 125.
Diognet 11, 5 S. 125.
11, 5ff. S. 70.
Ignatius ad Eph. 11, 1 S. 74. 87.
16—18 S. 61.
17, 2 S. 58. 62. 102.
20, 2 S. 76.
ad Magn. int. S. 76.
2, 1 S. 70.
8, 1 S. 87.
8, 2 S. 61. 126.
ad Rom. int. S. 126. 151.
ad Phil. 8, 1 S. 69.
ad Smyrn. 6, 2 S. 86.
9, 2 S. 76. 103. 126.
11, 1 S. 126.
12, 1 S. 26.
12, 2 S. 202.
13, 2 S. 76.
ad Pol. 1, 2 S. 110.
2, 1 S. 209.
2, 2 S. 174.
7, 3 S. 69.
Mart. Pol. 2, 3 S. 70. 87.
3, 1 S. 207.
7, 2 S. 126. 151.
12, 1 S. 126. 144.
20, 2 S. 69.
22, 2 S. 206.
Pol. ad Phil. 1, 3 S. 30.
Hermas. Mand. XI 9 S. 141.
Sim. IX 24, 3 S. 134.
Didache 1, 3 S. 209.
1, 5 S. 14.
6, 2 S. 88.
10, 6 S. 84.
11 S. 186.
Clem. ad Jac. 3 S. 34.
16, 1 S. 16.

Clem. Homil. 11, 4 S. 17.
Justin, Apologie I 9 S. 210.
15 S. 210.
30 S. 184.
52 S. 184.
58 S. 186.
Justin, Dialog m. Tryph. 9, 1 S. 149.
24, 1 S. 55.
30, 1 S. 182.
32, 2 S. 31.
32, 5 S. 62.
39, 2 S. 182.
42 S. 124.
49 S. 139.
55, 3 S. 31.
58, 1 S. 182.
64, 2 S. 62.
78, 10 S. 150.
78, 11 S. 84.
82, 1 S. 184. 185.
87, 5 S. 65.
88, 1 S. 66. 182. 185.
92, 1 S. 149.
96,3 S. 119, 189.
100, 2 S. 65.
103, 4 S. 27.
116, 1 S. 62.
116, 2 S. 62.
119, 1 S. 182.
131, 4 S. 189.
Irenäus, adv. haer. I 6, 2 S. 191 f.
6, 4 S. 190 f.
10, 1 S. 28.
13, 2 S. 122. 191.
13, 3 S. 122. 192.
23, 3 S. 53.
23, 4 S. 194.
29, 2 S. 51.
30, 13 S. 59.
II, 32, 4 S. 147. 183 ff. 185.
33, 5 S. 73.
34, 3 S. 166.
III. 11, 9 S. 185.
17, 2. 3 S. 162.
20, 3 S. 51.
21, 1 S. 52. 87.
21, 3 S. 145.
24, 1 S. 164.
IV. 9, 1 S. 160.
9, 3 S. 161.
11, 3 S. 162.
11, 4 S. 163.
13, 3 S. 164.
17, 5 S. 189.
18, 5 S. 189.
IV. 20, 6. 7 S. 183. 185.
26, 2 S. 186.
26, 5 S. 186.
27, 2 S. 185.
33, 8 S. 185.
36, 4 S. 162. 163.
36, 6 S. 166. 185.
39, 4 S. 166.
V. 2, 3 S. 28.
6, 1 S. 183.
Jr. Fragm. 20 S. 131. 140. 144.
Tertullian Apologie 38 S. 194.
adv. Marc. V. 8. S. 173. 185.
de an. 28 S. 194.
Theophilus, ad Aut. III. 15 S. 66.
16 S. 186.
23 S. 66.
26 S. 186.
Athenagoras, πρεσβ. π. χρ. 28 S. 141.
Clemens Alex. Strom. III, S. 87.
Exc. ad Theod. 82, 1 S. 139.
Minucius Felix, Oct. 16, 6 S. 104.
20 S. 186.
23 S. 186.
Eusebius, h. e. II, 1, 10 S. 63. 69. 70. 141.
14, 1 f. S. 51.
III, 37, 3 S. 52.
IV, 15, 5 S. 145.
V. 1, 6 S. 51. 70.
1, 24 S. 116.
1, 35 S. 145.
3, 3 S. 62.
20, 7 S. 104.
21, 1 S. 176.
Epiphanias, haer. XXXI 5 S. 97.
I 5 S. 97.
Firmicus Maternus, de err. prof. rel. 22 S. 35.
Origenes de prim. IV 1, 5 S. 148.
Gregorius Nyss. II S. 192.
Cyrill catech. myst. 4 S. 192.
Chrysostomus S. 78. 81. 120. 122. 123.
Salomos Oden 4, 7 S. 109.
5, 3 S. 109.
9, 4 ff. S. 68.
13, 2 S. 110.
15, 8 S. 110.
19, 6 S. 133.
20, 7 S. 110.
21 S. 86. 141.
21, 2 S. 110.
23, 1. 3 S. 110.
25, 4 S. 68.

Salomos Oden 29, 5 S. 68.
31, 6 S. 68.
33 S. 62.
33, 1 ff. S. 55. 59.
34, 5 ff. S. 60.
34, 6 S. 55.
39, 7 S. 110.
41 S. 68.
Acta Thomae[1] S. 270.
3 S. 151. 192.
13 S. 151. 204.
25 S. 189.
26 S. 192.
28 S. 110. 126. 152.
48 S. 204.
49 S. 151. 204.
52 S. 69.
118 S. 145.
120 S. 135.
142 S. 88.
153 S. 131.
160 S. 131. 150.
Acta Jh.[1] 52 S. 84.
94 S. 62.
95 S. 70.
98 S. 62.
106 S. 62. 108.
109 S. 62.
110 S. 189. 192.
Act. Andr.[1] 18 S. 60.
Mart. Andr. I[1] 8 S. 152. 193.
10 S. 209.
Mart. Andr. I 13 S. 152.
Act. Pt. et Andr.[1] 5 S. 84.
Act. Andr. et Mt.[1] 3 S. 204.
Pass. Andr. 14[1] S. 69.
18 S. 60.
Act. Barn.[1] 8 S. 125. 204.
9 S. 125. 204.
10 S. 204.
Act. Phil.[1] 95 S. 69.
Act. Thecl.[1] 3 S. 144.
Pistis Sophia[2] 38, 27 S. 160.
62 S. 155.
69 S. 67.
77, 1 S. 63.
78, 21 S. 63.
79, 21 S. 63.
80, 19 S. 63.
82, 16 S. 51. 58.
97, 15 S. 67.
98, 12 S. 67.
102, 4 ff. S. 160.
Unb. altgn. W.[2] 336, 17 S. 114.
344, 9 S. 134.
344, 11 S. 156.
344, 29 S. 134.
344, 32 S. 61.
345, 40 ff. S. 134.
347, 9 S. 134.
349, 32 S. 134.
350, 9 S. 158.
356, 21 S. 134.
357, 5 S. 134.

d) Hellenistische Schriften.

Corp. Herm.[3] I, 20 S. 77.
22 S. 60. 108. 118.
26 S. 111.
28 S. 60.
29 S. 88.
32 S. 77. 102. 126. 174.
IV, 2 S. 111.
3 S. 111.
5 S. 79.
VI, 4 S. 157. 207.
VII, 2 S. 90.
IX, 4 S. 77. 90. 102.
7 S. 157.
8 S. 107.
X 4—6 S. 140.
9 S. 41. 108.
15 S. 55. 102.
XII, 9 S. 73.
12 S. 134.
15 S. 157.
XIII, 8 S. 102. 111
9 S. 118.

[1]) Benutzt ist die Ausgabe von Lipsius-Bonnet, Leipzig 1891—1898.

[2]) Ausg.: Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, herausgegeben von der Kirchenväter-Commission der königl. preußischen Akademie der Wissenschaften. Koptisch-Gnostische Schriften I, herausgegeben von Carl Schmidt, Leipzig 1905.

[3]) Hermetes Trismegisti Poemander, ed. Gustavus Parthey, Berlin 1854 (teilweise nach Reitzenstein, Poimandres, die Stobaios-Fragmente aus Wachsmuths Ausgabe).

XIII, 15 S. 78.
18 S. 78. 135.
19 S. 135.
20 S. 135.
XVII, S. 141.
XVIII, 6 S. 111. 175.
7 S. 108. 111.
13 S. 111.
14 S. 55.
Stobaios Ecl. M. 273ff. S. 46.
275, 18 S. 60.
276, 5 S. 60.
276, 6 S. 60.
Philo,[1] de op. mund. 23 S. 45. 107.
168 S. 13. 39. 107.
leg. alleg. II, 32 S. 18. 45. 107.
60 S. 206.
86 S. 45.
III, 14 S. 45.
24 S. 168.
78 S. 14.
214 S. 18.
de post. Caini 32 S 44.
36 S. 14.
42 S. 14. 44.
143 S. 45.
qu. deus sit im. 5 S. 45.
70 S. 13. 18. 87.
104ff. S. 14.
104—110 S. 45.
105 S. 18.
108 S. 45.
111 S. 7.
116 S. 14. 45.
155 S. 44. 45.
de plant. 89 S. 13. 45.
93 S. 45. 55. 61. 107. 191.
de ebriet. 32 S. 13.
107 S. 45.
de conf. ling. 123 S. 14. 122.
127 S. 14.
171 S. 45.
de migr. Abr. 183 S. 44.
qu. rer. div. her. 166 S. 13. 87.
309 S. 207.
de mut. nom. 53 S. 45.
141 S. 45.
221 S. 45.
de cong. er. gratia 38 S. 45. 61. 107. 150.
de cong. er. gratia 96 S. 18.
de somniis I, 163 S. 13. 87.
II, 183 S. 158.
223 S. 158.
de human. 79 S. 13. 107. 212.
145 S. 127.
de profug. 141 S. 45. 107.
de praem. et poen. 117 S. 45.
de Abr. 54 S. 45. 50. 138.
144 S. 13.
de spec. leg. I, 43 S. 122.
de vita Mosis II, 5 S. 45.
de execr. 9 S. 33.
154 S. 33.
de his. verb. res. Noe (M II 400, 5) S. 23.
de virt. (M II 567, 24) S. 16.
(569, 16) S. 212.
quest. in Gen. III, 3 S. 14.
4 S. 14.
IV, 102 S. 45. 107.
quest. in Ex. II, 61 S. 45.
72 S. 13.
de Sampsone S. 550 S. 45. 107.
551 S. 107.
562 S. 108. 171.
Josephus, cont. Ap. II, 22 S. 14.
antiqu. III, 9, 1. 2. 3. S. 208.
10, 4 S. 208.
IV, 4, 1 S. 84.
XVI, 2, 4f. S. 16.
Epiktet, Diss. I, 2, 23 S. 206.
16, 15 S. 14. 15.
28, 7 S. 27.
II, 23, 2 S. 14. 15.
23, 47 S. 27.
III, 5, 10 S. 206.
IV, 4, 7 S. 207.
5, 9 S. 207.
6, 31 S. 27. 134.
7, 9 S. 206.
10, 16 S. 206.
Apulejus, Metam. XI, 15 S. 88.
17 S. 135. 140.
24 S. 140.
27. 28. 29 S. 135. 140.
30 S. 88.
Plut. Aristid. 4, 1 S. 13.
vit. Mar. 44 S. 104.

[1]) Ausg.: Philonis opera, ed. Cohn-Wendland, Berlin 1897ff. (nicht-edierte Schriften nach MANGEY).

Diodor I, 25, 4 S. 32.
Komarios S. 132.
Oeconom. 8, 16 S. 207.
Rede z. Ehren Hadrian's S. 141.
Soph. Aias 522 S. 16.
1266f. S. 7.
Theokrit, Idyll XVI S. 16.
Xenophon, Anab. III, 3, 9 S. 207.

e) Inschriften und Papyri[1].

Syll.[2] 2, 15 S. 16.
207, 6 S. 206.
325, 24ff. S. 211.
256, 5 S. 32.
257, 7. 10 S. 32.
307, 16 S. 211.
330, 21 S. 85.
347, 6 S. 32.
350, 21 S. 17.
365, 7ff. S. 16.
366, 7 S. 16.
376, 17 S. 15.
418, 105 S. 32.
481, 17 S. 206.
802, 26 S. 32.
OGIS 90, 5 S. 32.
139, 20ff. S. 17.
194, 35 S. 17.
233, 35 S. 32.
329, 30 S. 28.
331, 52 S. 32.
376, 17ff. S. 22.
383, 9 S. 17. 26.
383, 50 S. 32.
383, 85 S. 32.
383, 154 S. 16.
441, 55 S. 32.
441, 67 S. 211.
539, 5 S. 208.
557, 4 S. 32.
666, 7 S. 15. 16. 212.
666, 21 S. 16. 212.
669, 29 S. 16. 33.
669, 32 S. 15.
669, 44 S. 15.
751, 12 S. 28.
Berl. Ak. Sitzber. 1900, S. 29. 28.
S. 953 27.
B. C. H. 1897, 51 S. 18.
Collitz 233, 6 S. 208.
1223 S. 208.
1535, 5 S. 208.
2642, 14 S. 16.
Collitz 3575, 13 S. 206.
3576, 8 S. 206.
3585, 19 S. 206.
4567, 13 S. 134.
4568, 15 S. 211.
Forsch. Eph. 46—52 S. 17.
76 S. 28.
77—80 S. 28.
82 S. 22.
Inschr. Priene 47, 6 S. 27.
112, 18 S. 47.
113, 14 S. 47.
217 S. 87.
355 S. 17.
Kaibel, Ep. Gr. 62, 5 S. 210.
85 S. 211.
95 S. 210.
475 S. 210.
685, 4 S. 208.
753, 2 S. 206.
758, 2 S. 206.
768, 9 S. 210.
786, 3 S. 208.
787 S. 206.
(add.) 805a S. 208.
845, 4 S. 206.
1126 S. 211.
Ramsay, C. B. 289 S. 208.
296 S. 28.
297 S. 28.
342 S. 211.
474 S. 208.
497 S. 206.
St. S. 221. 20, 11 S. 131.
S. 223. 21, 2 S. 211.
Ziehen[2] 28, 10 S. 13.
B. G. U. 19 I, 7 S. 18.
21 S. 18. 33.
II, 8 S. 18.
48, 7 S. 206.
388, I 24 S. 23. 211.
551 S. 168.
596, 12 S. 211
843, 6 S. 207.

[1]) Die Abkürzungen sind die gewöhnlichen (vgl. Mitteis-Wilcken, Papyruskunde I).

[2]) Prot-Ziehen, Leges sacrae graceae, I.

B. G. U. 848 S. 211.
954, 28 S. 134.
1026, 17 S. 131.
1026, 23 S. 131.
1044, 5 S. 168.
1085, II 4 S. 23.
1135, 16 S. 23.
Fayum Towns 124, 16 S. 207.
136 S. 87.
136, 7 S. 120.
P. Amh. 2, 20 S. 74. 87. 88.
P. Anastasy[1] 502 f. S. 133.
P. Flor. 61, 59 S. 28.
128, 4 S. 206.
P. Gen. 47, 17 S. 208.
P. Giss. 17, 6 S. 207.
23, 11 S. 207.
33, 10 S. 28.
40 II, 6, 7 S. 16.
P. Grenf. II, 92, 9 S. 208.
P. Hib. 79, 2 S. 208.
P. Ital. 17, III 4 S. 15.
29, 16 S. 131.
29, 22 S. 131.
29, 23 S. 134.
29, 25 S. 131.
94, 6 S. 207.
P. Leyd. D 10 ff. S. 136.
K 10 S. 152
P. Leyd. Mag.[2] II, 12 ff. S. 131.
24 S. 131.
30 S. 131.
III, 32 S. 136.
VI, 7 S. 133.
VIII, 11 S. 131. 137.
19 S. 131. 137.
32 S. 132.
IX, 22 S. 131. 137.
P. Lond. I. 46, 156 S. 51.
102 S. 140.
P. Lond.[3] 121, 185 f. S. 137.
214 S. 211.
304 ff. S. 133.
400 ff. S. 137.
122[3], 17 ff. S. 133.
25 S. 150.
37 S. 135 ff.
37 ff. S. 193.
P. Mimaut.[4] 284 ff. S. 134.
289 S. 133.
300 S. 88. 90. 103.
Mithraslithurgie[5] S. 95.
P. Ox. 705, 64 S. 211.
939, 6 S. 207.
941, 6 S. 211.
963 S. 208.
1021, 14 ff. S. 208.
1071, 3 S. 211.
1188, 5. 11 S. 211.
1208 S. 212.
P. Par. 31, 37 S. 211.
42, 3 S. 206.
P. Par. Z.[6] 198 S. 131.
1012 ff. S. 139.
1616 S. 131. 138.
1650 S. 130. 132. 176.
1653 S. 131.
2226 S. 133.
2437 S. 131. 132. 176.
3165 S. 127.
3165 ff. S. 131.
3168 ff. S. 138.
3230 S. 131.
P. Petr. I, 29, 2 S. 207.
II, 13, 6. 2 S. 207.
III, 53, 5 S. 207.
P. Tebt. 56, 16 S. 134.
124, 7 S. 206.
124, 21 S. 206.

---

[1]) = P. Lond. 46 (nach Wessely, Zauberpapyri und Neue Zauberpapyri, Denkschriften der Akademie der Wissenschaft zu Wien, Phil.-Histor. Classe, 36 [1888] und 42 [1893]).

[2]) = P. Leyd. V, nach Dieterichs Ausgaben. Jahrb. f. klass. Philologie 1888, Supplementband XVI.

[3]) Nach Wessely

[4]) = P. Par. 2391 (nach Wessely).

[5]) Nach Dieterich.

[6]) = Großer Pariser Zauberpapyrus (nach Wessely).

2. Griechische Wörter.

ἀγάπη S. 31. 125. 171.
ἄγνοια S. 77. 102. 111. 126.
ἀγνοοῦν S. 61.
ἀγνωσία S. 60. 119.
ἄγνωστος S. 60.
ἀθάνατος S. 16. 79. 140.
αἴσθησις S. 41.
αἰώνιος S. 15. 16. 17. 124.
ἀλήθεια S. 62. 66. 139. 154. 155.
ἀληθής S. 60.
ἀληθινός S. 134.
ἀνάγκη S. 131.
ἀπιστία S. 114.
ἀρεταί S. 46.
ἄρτος S. 62.
ἀρχηγός S. 35.
ἀφθαρσία S. 61.
ἄχάριστος S. 119.
γιγνώσκειν S. 109.
γνωρίζειν S. 108.
γνώριμος S. 60.
γνῶσις S. 41. 43. 55. 65. 77. 78. 88. 90. 102. 111. 126. 127. 134. 155. 171. 172.
δικαιοσύνη S. 41. 46. 54.
δικαιοω S. 20. 22.
δόξα S. 48. 122. 130. 124. 125. 132. 140. 144. 153. 176.
δοξάζειν S. 132. 135.
δοῦλος S. 60. 134.
δύναμις S. 13. 46. 48. 50 53. 58. 65. 78. 105. 111. 124. 125. 127. 131. 137 ff. 141. 146. 148 ff.
εἱμαρμένη S. 54. 94.
εἰρήνη S. 66. 204.
ἔλεος S. 7. 9. 14. 31. 33. 35.
ἐλεύθερος S. 60.
ἐλπίς S. 127.
ἐνδυναμεῖν S. 114. 116. 126.
ἐνδύειν S. 89. 109. 110. 132.
ἐνεργεῖν S. 175.
ἔνθεος S. 127.
ἐνθουσιασμός S. 150.
ἐν Χριστῷ S. 76 ff. u. oft.
ἐξουσία S. 126.
ἐπικαλοῦμαι S. 131. 137.
ἐπιφάνεια S. 32. 57. 59.
ἐπιφανής S. 18.
ἐργασία S. 176.
ἔργον S. 25. 177 ff.
ἔσω ἄνθρωπος S. 191.
ζυγός S. 88.
ζωή S. 46. 48. 62. 66. 85. 88. 126. 154. 155. 156. 157.
θάνατος S. 77.
θεῖος S. 51. 70. 94. 102. 132. 136. 141. 145. 149.
θεότης S. 132.
θύρα S. 62.
ἰσόθεος S. 15. 16.
ἰσχύς S. 131.
κολαστικός S. 13.
κόσμος S. 133. 137. 139. 151.
κρίνειν S. 139.
κύριος S. 133.
λόγος S. 60. 66. 111. 134. 155 (46).
μαρτυρεῖν S. 127.
μορφή 136. 137. 140. 152.
νόμος S. 20. 160 u. oft.
νοῦς S. 62. 79. 108. 111. 125. 134. 155.
ὁδηγεῖν S. 66. 90.
ὁδός S. 62.
οἰκουμένη S. 133.
οἰκτίρμων S. 8.
οὐρανός S. 60.
παιδεύειν S. 55.
πᾶς S. 106.
περισσεύειν S. 122.
πίστις S. 54. 61. 62. 78. 125. 138. 155. 171. 172.
πιστεύειν S. 65. 127.
πλήρης 138. 153. 157.
πληροῦν S. 126.
πλήρωμα S. 157 ff.
πνεῦμα S. 48. 62, 63. 65. 69. 78. 121. 125. 129. 131. 138 ff., 152. 162.
πνευματικός S. 78. 125. 132.
σημεῖον S. 110. 152. 153.
σκότος S. 110. 152.
σοφία S. 65 f. 78. 88. 102. 123. 138. 148 ff. 155. 171 f.
σπέρμα S. 190.
σπλάγχνων S. 8.
σπόρος S. 62.
σταυρός S. 62. 127.
συζυγία S. 190.
σωτήρ S. 57.
σωτηρία S. 35.
σωτήριον S. 55.
τέλειος S. 161.
τιμή S. 131.
τροφή S. 136.
τύχη S. 127. 131.

φανερόω S. 56. 60.
φιλανθρωπία S. 17.
φυλακτήριον S. 130. 131. 133. 176.
φῶς S. 60. 62. 90. 110. 126. 132. 134. 140. 152. 154. 156. 166.
φωτίζειν S. 58. 126. 135.
χαρίζομαι S. 27ff. u. oft.
χάρις passim.
χάρισμα S. 168 u. oft.
χαριστικός S. 13.
χαριτήσιον S. 133.
χαριτόω S. 132ff.
χρηστότης S. 8. 31.

3. Sachen.

Ankunft Christi S. 93. 125. 164.
Antike Psychologie S. 143 u. oft.
Bekehrung S. 112.
Dualismus (Pl.) S. 38.
Dynamische Prädikationsart S. 12. 17 41 u. a.
Erwählung S. 9.
Essentielle Prädikationsart S. 12. 18 u. a.
Eschatologie S. 54. 87ff.
Fatumsvorstellung S. 44.
Geistesgaben S. 168.
Gerechtigkeit S. 20 u. a.
Gesetz S. 9. 10 u. a.
Glorie S. 141. 144ff.
Gnostische Christen S. 58. 63. 130. 161
gratia infusa S. 158 u. oft.
Güte S. 30.
Handauflegung S. 140ff.
Heil S. 110.
Heilsauffassung, frühchristliche S. 52. 55. 57. 90. 114. 165.
hellenistische S. 46. 90. 165.
bei Irenäus S. 166.
jüdische S. 11. 20. 25. 29.
bei Paulus S. 11. 20. 24. 29. 37. 46. 52. 55. 57. 72ff. 114 u. a.
hvarena S. 140ff.
Hypostasierung S. 26. 40. 51. 55. 91.
Joch S. 10. 88.
Jüdischer Einfluß S. 6. 10. 19. 35. 91. 112. 167.
Kaiserkultus S. 18. 32. 55.
Katholizismus S. 45. 58. 90. 164.
Kirche S. 61. 164.
Kreuz S. 21. 61 u. a.
Liturgische Sprache S. 84.
Leben S. 42.
Logos S. 158.
Magie S. 95 u. a.
Menschwerdung Chr. S. 52. 162.
Mysterienfrömmigkeit S. 112. 113. 119.
Name S. 110.
Oben S. 60.
Mystik S. 29. 40f. 75. 130.
Prophet S. 149. 160 u. a.
Psychologisierung 18. 29 u. a.
Sakrament S. 113ff.
Schuld S. 21.
Siegel S. 109.
Skeptizismus S. 44.
Sternenkultus S. 44.
Stil des 4. Ev. S. 159.
Stoa S. 14. 44.
Sühnetod Christi S. 23.
Sünde S. 10. 13. 30. 38.
Sündenvergebung S. 23. 28.
Synergismus S. 145.
Taufe S. 69.
Testament S. 160.
Tod Christi S. 26. 84.
Unten S. 60.
Vergeltung S. 10. 38. 163.
Volkliche Frömmigkeit S. 7. 93. 96. 130. 137. 143.
Wunder S. 64. 103. 139.
Zauberpapyri S. 95. 130.
Zorn Gottes S. 21.